Orbis Biblicus et Orientalis 257

Jean-Marie Durand, Thomas Römer
et Jürg Hutzli (éds.)

Les vivants et leurs morts

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 14-15 avril 2010

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales
et de la Commission des publications du Collège de France.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

ISBN: 978-3-7278-1726-7 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54380-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos VII

Maria Giovanna BIGA
Les vivants et leurs morts en Syrie du IIIe millénaire d'après les archives d'Ébla 1

Dominique CHARPIN
Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paléo-babylonienne : l'apport des textes d'archives 19

Jean-Marie DURAND
Le *kispum* dans les traditions amorrites 33

Jörg W. KLINGER
La mort et l'au-delà dans la vie des Hittites 53

Lionel MARTI
La punition par delà la mort : l'exemple assyrien 67

Stéphanie ANTHONIOZ
De la mort qui sépare à celle qui unit : le message et la formation de l'épopée de Gilgameš 79

Christophe NICOLLE
Faire parler les morts : regards d'archéologue sur quelques modes d'inhumation au Proche-Orient ancien 93

Jean-Marie HUSSER
Nécromancie et oracles cultuels à Ugarit 111

André LEMAIRE
Rites des vivants pour les morts dans le royaume de Sam'al (VIIIe siècle av. n. è.) 129

Christophe NIHAN
La polémique contre le culte des ancêtres dans la Bible hébraïque : origines et fonctions 139

Thomas RÖMER
Les vivants et les ossements des morts dans la Bible hébraïque....... 175

Dorothea Erbele-Küster
Donner naissance aux morts. La relation entre la naissance et la mort dans quelques textes bibliques et leur contexte culturel 187

Christian FREVEL
Struggling with the Vitality of Corpses : Understanding the Rationale of the Ritual in Numbers 19 199

Stefan MÜNGER
« … et on l'inhuma dans sa maison » (1 S 25,1) : indices archéologiques au sujet de l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël et dans ses alentours pendant le Fer I (c. 1130–950 avant notre ère) 227

Jürg HUTZLI
« … et on l'inhuma dans sa maison » (1 S 25,1) : indices littéraires pour l'enterrement dans la maison d'habitation en Ancien Israël 241

Micaël BÜRKI
Les notices funéraires des rois dans le livre des Chroniques............ 253

Hans-Peter MATHYS
Vivants et morts « grecs » dans l'Ancien Testament........................ 269

Index

(1) Index assyriologique 283
(2) Index des traditions du Levant et de la Grèce (textes) 285

AVANT-PROPOS

Jean-Marie Durand et Thomas Römer

Nous avions déjà réuni sous forme d'un colloque en avril 2009 les travaux relatifs aux séminaires de nos deux chaires, celle d'Assyriologie et celle des Milieux bibliques, pour des *Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien*, à savoir celui du *Jeune héros*. Il devait examiner les informations des documentations proche-orientales à ce sujet. Cela avait donné lieu à une publication sous la forme du numéro 250 de *Orbis Biblicus et Orientalis* (*OBO*). Cette formule avait réuni de façon synthétique, en deux journées, des contributions qui auraient dû s'étaler sur deux mois ; elle avait permis en outre de réunir dans un seul lieu un auditoire conséquent. Son succès nous a incités à la poursuivre en 2010. Nous sommes reconnaissants au professeur Christoph Uehlinger de l'Université de Zurich d'avoir encore une fois accepté la publication de ces Actes dans la collection qu'il dirige.

Pour l'année 2010 nous avions choisi un autre thème fédérateur pour lequel ont été sollicités les membres de notre équipe du CNRS au Collège de France, l'UMR 7192 (« Proche-Orient, Caucase, Iran : continuités et diversités ») ainsi que plusieurs spécialistes étrangers. Nous avons été heureux de voir la confiance qu'une fois encore nous accordaient tous ces savants reconnus qui nous ont apporté, pendant ces deux jours, le fruit de leur expérience et de leurs travaux. Nous avions choisi cette fois-ci, le sujet *Les Vivants et leurs morts* afin d'examiner comment ces sociétés qu'ils étudient ont compris la réalité de l'« après-vie » et comment elles ont entendu avoir des rapports avec ceux qui les avaient précédés. Cette année également, nous avons bénéficié de l'appui des autorités du Collège, tout particulièrement de son administrateur, le professeur Pierre Corvol, qui a mis à notre disposition les amphithéâtres Halbwachs et de Navarre avec leurs infrastructures.

La question de la relation entre les vivants et leurs morts posait, entre autres, pour la documentation cunéiforme la question de la commémoration de leurs défunts par ceux qui constituaient le groupe des vivants. On aurait pu traiter ce sujet à divers moments de sa longue tradition, mais sa haute époque, celle où apparaît le mieux le rite du *kispum*, soit l'offrande aux défunts, a été privilégiée. Il consacre le rôle de « successeur d'une longue lignée » dévolu alors au roi qui, dans son appel aux morts, com-

mence effectivement par des ancêtres très lointains dont il n'a plus qu'un souvenir mythifié pour en proclamer la postérité jusqu'à lui [DURAND]. La distance entre les deux documentations les plus représentées à ce colloque, l'akkadienne et la biblique, est bien montrée par la répugnance qu'affiche en revanche la tradition hébraïque, telle au moins qu'elle nous a été transmise, vis à vis de la dépouille mortelle [NIHAN]. Les Hébreux offrent d'ailleurs un discours biaisé concernant les traditions au sujet de la mort et de l'ensevelissement de leurs rois comment le montrent deux communications [BÜRKI & HUTZLI]. Pour la pensée hébraïque, telle que la reflète la Bible, la mort et les morts sont associés au concept de l'impureté [FREVEL], alors que d'autres textes attestent bien la réalité de tentatives d'entrer en contact avec le monde des morts [NIHAN]. Un certain nombre de textes bibliques mettant la mort au centre de leurs préoccupations datent d'époques très récentes et représentent même des emprunts de date grecque [MATHYS].

Il est intéressant de voir que la documentation cunéiforme d'ordre privé permet de comprendre que le rite du *kispum*, à haute époque, vise au delà des cercles du pouvoir une réalité plus large : ce ne sont effectivement pas les seuls « Ancêtres » ou les « morts anciens » qui sont concernés par le rite, mais bien tous les « disparus du cercle familial », éventuellement ceux que l'on a connus familièrement et qui auraient dû survivre [CHARPIN]. L'importance de tels rites est également perceptible dans une inscription de Sam'al qui, au huitième siècle avant l'ère chrétienne, illustre l'importance des rites funéraires [LEMAIRE].

Les contributions ici collectées montrent généralement la diversité des documentations proche-orientales en ce qui concerne la mort. À l'époque d'Ébla, nous n'en connaissons surtout que l'aspect festif, pour ainsi dire : les présents funéraires envoyés par la cour royale pour honorer les défunts de haut rang, destinés sans doute à meubler leur dernière demeure [BIGA] ; le problème des inhumations et de ce qui était déposé dans les tombes est d'ailleurs crucial : l'archéologue reconnaît ainsi une pluralité de modes d'enterrements sans pouvoir toujours relier ces derniers à la tradition scripturaire [NICOLLE & MÜNGER]. Cela est particulièrement important lorsque les lieux d'inhumation n'ont pas été repérés, tout particulièrement pour les Hittites : la mort du souverain est comprise chez eux comme un événement majeur, une sorte de cataclysme, mais il est pour l'instant impossible d'en retrouver la trace dans les quelques cimetières proches de la capitale Hattuša qui ont été repérés [KLINGER].

Les Assyriens du premier millénaire montrent l'utilisation politique de la mort : leurs ennemis n'y échappent pas pour s'y être réfugiés : la haine envers l'ethnie élamite fait ainsi qu'on va déranger dans leur dernier sommeil ceux qui avaient troublé les gens de la plaine ; ceux qui fuient l'invasion des Néo-Assyriens emportent avec eux leurs ossements ancestraux car ils savent que leurs ennemis ne les respecteront pas et à quel point ils s'ingénient à priver tout adversaire du repos éternel [MARTI].

Et, de fait, les restes humains, tout particulièrement les os du squelette, pouvaient garder après la mort des rémanences qui attestaient de ce qu'avait été le vivant dont ils constituaient la charpente [RÖMER].

Si les textes attestent assez bien le souci des vivants envers les morts qu'ils deviendront eux-mêmes, un sujet fascinant, mais dont il est difficile de trouver la trace dans les documentations textuelles ou archéologiques, est la possibilité de s'adresser à ces morts pour les faire parler, leur faire communiquer les secrets auxquels ils ont désormais accès. La nécromancie n'est ici représentée que par la documentation biblique [NIHAN] et ougaritique. A Ougarit, les morts logeaient sous les vivants [HUSSER], bien qu'une inhumation dans la maison soit aussi attestée dans quatre passages bibliques [HUTZLI].

Le poème de Gilgamesh, comme toujours avec cette œuvre riche et atypique, affronte un niveau plus élaboré de la réflexion : le problème même de la mortalité par la découverte qu'en fait le héros mésopotamien dont l'*alter ego* succombe à ce qui est le lot de l'humanité. Dès lors, le mortel va s'interroger sur les moyens de s'assurer une « survivance » [ANTHONIOZ]. Mais la Bible montre elle aussi les rapports ambigus entre « Vi et « Mort » par la figure de la mère qui donne la vie au prix de la sienne propre [ERBELE].

Le présent colloque ne pouvait aborder tous les aspects, ni surtout, toutes les variantes historiques, d'un secteur aussi vaste de l'activité humaine. Il atteste au moins de son importance dès l'origine pour ceux dont l'histoire a constitué la province humaine du Proche-Orient. Les organisateurs de ce moment de la recherche au Collège de France tiennent à renouveler toute leur reconnaissance aux contributeurs et à l'exprimer, tout particulièrement, à M. Jürg Hutzli, ATER au Collège de France, qui a su leur apporter une aide très efficace pour la mise au point définitive des Actes de ce colloque.

LES VIVANTS ET LEURS MORTS EN SYRIE DU III[E] MILLÉNAIRE D'APRÈS LES ARCHIVES D'ÉBLA*

Maria Giovanna Biga, La Sapienza, Roma

I. LES SOURCES POUR L'ÉTUDE

Les sources principales pour l'étude des rapports entre les vivants et leurs morts dans la Syrie du III[e] millénaire avant notre ère, outre évidemment les données archéologiques, sont les textes des Archives royales d'Ébla.[1] La ville d'Ébla (Tell Mardikh) à 60 km au sud-ouest d'Alep a été la capitale d'un royaume qui est devenu une puissance régionale en Syrie du nord au XXIV[e] siècle avant notre ère.

Les textes des Archives d'Ébla, même si elles sont pour l'essentiel des textes administratifs qui notent les sorties de biens gérés par l'administration centrale, permettent de connaître beaucoup de l'histoire politique, économique, sociale et religieuse de la Syrie et de la Haute-Mésopotamie jusqu'au royaume de Kish en Mésopotamie centrale, au milieu du III[e] millénaire avant notre ère. Peu d'autres textes de la période ont été jusqu'ici retrouvés en Syrie, à Tell Beydar (l'ancienne Nabatium), Tell Hariri (l'ancienne Mari), Tell Mozan (l'ancienne Urkeš), mais ils permettent de compléter et de confirmer les données des textes d'Ébla.

La situation politique de la Syrie, telle qu'elle ressort des textes d'Ébla, est celle d'une région divisée en petits royaumes, tantôt alliés, tantôt en guerre entre eux, entretenant d'intenses rapports commerciaux avec toute la région du Proche- et du Moyen-Orient, de l'Afghanistan à l'Égypte. Les capitales des royaumes particulièrement importants de la période avec lesquels Ébla est en contact diplomatique et commercial sont Nagar (Tell Brak) en Haute-Mésopotamie, Mari sur le Moyen-Euphrate, Kiš en Mésopotamie du centre.

---

* Je tiens à remercier tout particulièrement les organisateurs, J.-M. Durand et Th. Römer pour leur aimable invitation à participer à un colloque riche de réflexions et d'idées qui a permis de confronter les usages funéraires de diverses aires culturelles du Proche-Orient ancien. Je dois à J.-M. Durand la traduction en français de cet article ; à lui va toute ma gratitude. Je dois remercier D. Charpin pour des références bibliographiques. Les abréviations suivantes ont été utilisées : *ARET* = *Archivi reali di Ebla.Testi* ; *ARES* = *Archivi reali di Ebla.Studi* ; *MEE* = *Materiali Epigrafici di Ebla* ; TM = Tell Mardikh.

1 Pour une étude générale sur les archives d'Ébla, cf. MATTHIAE 2008.

On ne peut reconnaître parmi les textes d'Ébla un rituel qui se déroulerait à l'occasion de funérailles, même pas à l'occasion de funérailles royales.

On peut néanmoins reconstruire l'équipement, les usages funéraires et le culte que les vivants réservaient à leurs morts, grâce aux textes administratifs récapitulatifs, écrits pour enregistrer les sorties de tissus et d'objets en métal par l'administration centrale pour diverses motivations. À l'occasion des sorties de tissus et d'objets précieux en métal, les scribes ont enregistré souvent (et heureusement pour nous) après la liste des biens quelques rites de passage parmi lesquels surtout les naissances des princes et princesses, les mariages des princesses et des hauts fonctionnaires à la cour d'Ébla ou dans d'autres cours. Cependant, ce sont précisément les décès des personnes importantes ou non de la cour d'Ébla qui sont surtout enregistrés dans les textes, parce que, à l'occasion de la mort d'un personnage, des biens lui étaient attribués pour son équipement funéraire. Et, du moment qu'à Ébla arrivent en outre beaucoup de nouvelles au sujet des cours alliées et que, parmi ces nouvelles, il y en a beaucoup qui concernent le décès de personnages des cours étrangères, il y a beaucoup d'enregistrements de biens envoyés depuis la cour comme présents funéraires.

II. Les formules pour indiquer la mort, les cérémonies funéraires et l'enterrement

Il revient à G. Pettinato d'avoir repéré dans les textes d'Ébla les deux termes qui se réfèrent à la mort et à l'enterrement d'une personne, les deux idéogrammes, TIL et ÉxPAP.[2]

Plusieurs textes administratifs d'Ébla font en effet référence au décès d'une personne de la cour éblaïte ou autre et enregistrent le fait que des livraisons de tissus ou d'objets précieux se sont produites « au jour où NP est mort », « *in* ud NP ug_7 (TIL) ». L'idéogramme TIL est sûrement à lire « ug_7 » dans ces contextes avec le sens de « mourir »; dans les contextes de guerre, en revanche, il indique la conquête d'une cité par des ennemis.[3] Quelques morts particulièrement importantes comme celles du premier

2 PETTINATO 1988: 311-316. L'équivalence fut présentée à un colloque sur Ébla à Heidelberg, en novembre 1986.

3 Les diverses valeurs et lectures attribuées au signe TIL ont déjà été mises en évidence par PETTINATO 1988: 311. L'idéogramme TIL pendant plusieurs années, au début des études éblaïtes, a été souvent confondu avec le signe « BE »; ce ne sont que des réexamens et des collations attentives qui ont permis de distinguer les différences d'écritures des signes BE et TIL que certains scribes notaient de façon très semblable. Pour l'emploi de TIL dans des contextes de campagnes militaires, cf. Biga 2008: 312-319. L'interprétation d'Archi 2010: 29-30 de dizaines de milliers de soldats morts (TIL) fait problème. Il est beaucoup plus vraisemblable que dans ce contexte le signe soit à lire et à interpréter comme « pointe de flèche », selon la proposition de Pomponio, *NABU* 2011/3.

ministre Ibrium ou de la mère du dernier roi d'Ebla sont rappelées dans un nom d'année : « année où la mère du roi est morte ». Du moment que les textes ne sont pour la plupart datés que par des noms de mois, savoir et établir le moment exact de la mort de ces deux grands personnages de la cour d'Ébla a été fondamental pour commencer à mettre en séries les textes dans la chronologie relative.[4]

L'expression la plus utilisée pour indiquer le décès, les cérémonies funéraires et l'enterrement d'une personne de la cour d'Ébla est: « Tissus et/ou objets précieux en métal pour un NP (*si-in*) ÉxPAP. »

Il est désormais communément accepté que le NP dans cette façon de dire fait référence à un défunt et que cette expression, très fréquente dans les textes d'Ébla, révèle le décès d'une personne.

La lecture de l'idéogramme utilisé, ÉxPAP, reste problématique parce qu'il n'est pas utilisé dans les textes sumériens. La glose du terme fournie par les vocabulaires bilingues éblaïtes est *'à-ra-tum, àr-ra-tum* et une traduction par « conduite pour les libations pour les défunts » a été proposée.[5]

Il est n'est pas sûr que le terme fasse référence aux cérémonies funéraires ou à la sépulture ou, comme c'est le plus probable, s'il s'agit des deux. L'équipement funéraire est fourni au défunt pour les cérémonies et est apporté avec lui dans la tombe, comme cela semble pouvoir être déduit de la préposition *si-in* = « vers, pour » qui précède le terme ÉxPAP et qui indique l'endroit où le défunt et les présents sont déposés. On a l'attestation de pleureuses qui pleurent sur l'ÉxPAP et qui font préférer pour ce terme une traduction par « tombe ». Reste le problème qu'il n'est jamais suivi par un déterminatif de lieu et que, en outre, malheureusement aucun texte d'Ébla ne permet de savoir où étaient les tombes où étaient déposés les défunt : si elles étaient dans la ville ou *extra muros*, si elles faisaient partie d'une nécropole, etc. Étant donné que certaines tombes recevaient de très riches équipements, il serait très important pour les archéologues d'être aidés par les textes pour les localiser.

Les textes où sont mentionnés les décès de personnes de la cour ont été d'une grande utilité (beaucoup plus que les autres) pour la reconstruction de la chronologie relative des textes d'Ebla.[6] La mort d'une personne devenait ainsi le *terminus ante quem* pour dater les autres textes.

Le nombre des morts de la cour d'Ébla et des autres cours de l'époque (lesquels recevaient des équipements funéraires enregistrés dans les textes d'Ébla) est très élevé. Quelques documents men-tionnent beaucoup de morts de fonctionnaires ou de membres de la famille royale survenues le même mois. Quand sera achevé l'ar-rangement systématique dans la chronologie relative, année par année, des textes mensuels de sorties de tex-

4 Cf. BIGA-POMPONIO 1990: 179-201; BIGA-POMPONIO 1993: 107-128.
5 Pour la discussion et la bibliographie antérieure sur ce terme, cf. BIGA 2007-8: 252-253.
6 Cf. BIGA 2003: 345-367.

tiles, il sera possible de prendre en considération le nombre de morts à la cour en une année[7]. En tout cas, même si il n'est pas possible de connaître à partir des données administratives récapitulatives, ni l'âge du défunt ni ce qui a causé sa mort, il est évident qu'il y a beaucoup de morts de bébés et de jeunes enfants, fils de personnages de la cour ou d'au-tres cours, de jeunes femmes qui sont peut-être mortes en couches comme certaines reines et deux princesses de la cour d'Ébla, de princes d'autres cours qui sont morts bien avant le roi leur père, peut-être à la guerre ou de maladie.

La cérémonie funèbre et l'enterrement se passaient peu après le décès, probablement dès le lendemain, donc dans les 24 heures, comme c'est toujours le cas dans le monde islamique ou hébraïque, fait documenté aussi dans les textes de Mari.[8]

Il est possible que, dans le cas de rois et autres grands personnages, on ait traité le corps de façon à le conserver plus longtemps et à permettre ainsi aux autres rois et fonctionnaires d'arriver de leurs pays pour participer aux cérémonies funèbres.

En effet, nous constatons dans les textes d'Ébla que les nouvelles allaient vite: messagers, marchands, membres des familles royales des royaumes syriens voyageaient fréquemment et diffusaient les diverses nouvelles sur des événements de types variés qui survenaient dans les cours. De ce fait, on a la nouvelle de morts de rois, de reines ou d'enfants de membres des diverses familles royales. Ainsi, quand arrivait à la cour d'Ébla la nouvelle de la mort d'un souverain, d'une reine ou de membres importants de la cour, la cour éblaïte organisait-elle aussitôt l'envoi de présents funéraires pour l'illustre défunt. Beaucoup de textes notent les sorties de tissus précieux et d'objets en or et argent envoyés par l'entremise d'un ambassadeur (presque toujours un membre de la famille royale) qui allait aux funérailles. Le roi d'Ébla n'a jamais participé à aucunes funérailles, même celles de souverains importants ; en effet, il ne ressort jamais des textes que l'on organise un voyage du roi pour participer à de tels événements. On a, en revanche, mention dans les textes d'autres souverains de la Syrie qui participaient aux funérailles d'un souverain.[9] Ainsi, par exemple, est-il évident, à partir du texte 75.G.2369, que 7 rois, accompagnés de quelques Anciens de leur conseil des Anciens, ont participé aux funérailles du roi d'Adabik; la cour éblaïte envoie un présent funéraire au roi d'Adabik et des tissus pour les rois et leurs Anciens qui ont participé aux funérailles.[10]

---

7 Il faut sans doute garder à l'esprit le fait que quelques travailleurs anonymes de la cour n'ont sans doute pas reçu d'équipement funéraire de la part de la cour.

8 Cf. CHARPIN 2008: 69-95, spéc. 71-72.

9 Pour Mari cf. CHARPIN 2008: 70 et n.9

10 TM.75.G.2369 (roi Išar-damu, vizir Ibbi-zikir, texte parallèle pour beaucoup de passages à *ARET* VIII 534, mois perdu) v. I 1-III 1: 1 '*à-da-um*-TÚG-II 1 aktum-TÚG 1 íb+III-TÚG-sa$_6$-gùn 1 *gú-li-lum* a-gar$_5$ kù-gi 11 1 gír mar-tu bar$_6$:kù *Zi-kir-da-mu* en *A-da-bí-gú*^{ki} *si-in* ÉxPAP 7 '*à-da-um*-TÚG-II 7 aktum-TÚG 7 íb+IV-TÚG-sa$_6$-gùn en *Ra-'à-ak*^{ki} en *Du-ub*^{ki} en *Ì-mar*^{ki} en *Lum-na-an*^{ki} en *Gàr-mu*^{ki} en *I-ni-bu*^{ki} en ⌜*Ù*⌝*-ti-gú*^{ki} 8 '*à-da-um*-TÚG-II 8 aktum-TÚG 8 íb+III-TÚG-sa$_6$-gùn ABxÁŠ-ABxÁŠ-*sù in A-da-bí-gú*^{ki} šu

III. LES ÉQUIPEMENTS FUNÉRAIRES

À l'occasion de la mort, l'administration centrale envoie (dans les autres royaumes) ou fait porter à Ébla même des présents funéraires plus ou moins riches et importants en fonction du statut du défunt.

Les équipements funéraires destinés aux hommes comprennent diverses armes (de parade avec des décorations en or et argent, comme divers types de poignards) tandis que ceux pour les femmes comprennent un nombre plus grand de bijoux; on a ici une distinction nette entre équipements pour des femmes et ceux pour des hommes.

Les deux sortes d'équipements, pour hommes et pour femmes, des personnages particulièrement illustres, comprennent des chars décorés d'or et d'argent, peut-être de simples modèles réduits de chars, comme cela est documenté par les fouilles archéologiques au Proche-Orient ancien et dans celles de quelques tombes étrusques, par ex. la tombe du char en bronze retrouvée dans l'étrusque Vulci.[11]

Les équipements les plus modestes se résument à un seul tissu. On est parfois frappé par la pauvreté des ensembles destinés à des personnes qui ont eu un rôle important au Palais, comme par ex. Kisadu, la nourrice du dernier roi d'Ébla; de façon évidente, le statut d'une nourrice restait modeste[12].

Quelques équipements sont très riches. Des centaines d'exemples d'équipements funéraires de tout type ont déjà été publiés[13] et quelques milliers restent encore, attestés surtout dans les textes mensuels de sorties de tissus. Mais la typologie des équipements funéraires est toujours la même et il n'y a pas de données dans les textes inédits susceptibles de changer nos conclusions à leur propos. Quelques ensembles particulièrement riches en objets en or et argent sont aussi enregistrés dans les textes annuels de comptes rendus de métal et pas seulement dans les textes mensuels de tissus contemporains, permettant ainsi de dater et de mettre en place dans la chronologie relative l'événement que représente le décès.[14]

Beaucoup d'ensembles très riches, comme ceux destinés à deux princesses de la cour éblaïte mortes jeunes ou celui de la mère du roi, Dame Dusigu qui, après sa régence du royaume d'Ébla et une longue vie, reçut

---

ba$_4$-ti, « 1,1,1 tissu 1 bracelet en cuivre et or d'un poids de 11 sicles, 1 poignard en argent pour Zikir-Damu, roi d'Adabik pour la tombe, 7,7,7 tissus pour le roi de Ra'ak, le roi de Dub, le roi d'Imar, le roi de Lumnan, le roi de Garmu, le roi d'Inibu, le roi d'Utigu, 8,8,8 tissus pour leurs Anciens, dans la ville d'Adabik, ont été reçus.» On a une bonne idée, d'après ce texte, du niveau de communication des nouvelles à l'époque. Cf. aussi BIGA 2008: 298-302.

11 Des chars sont documentés dans les équipements funéraires d'Ébla et des autres villes du Proche-Orient; cf. BIGA 2007-8: 260; pour la Tombe au char de Vulci, cf. EMILIOZZI 1997.

12 Pour cet équipement funéraire et beaucoup d'autres, cf. BIGA 2007-8: 258-262.

13 Cf. les volumes des séries *ARET* et *MEE*.

14 Cf. BIGA 1996: 29-72.

un équipement funéraire considérable, ont déjà été mis en évidence.[15] De la même façon, également, un très riche équipement fut destiné au premier ministre Ibrium; Ibrium mourut après une maladie documentée par les textes[16] et sa mort et son équipement funéraire sont rapportés par divers textes et dans une formule de datation annuelle. Mais, il faut observer que l'équipement, pour riche qu'il soit, destiné à la cérémonie funéraire et à la tombe des illustres défunts, enregistré dans les comptes rendus administratifs, ne comprend pas tous les biens qui étaient enterrés avec le défunt dans sa tombe. Ceux-ci représentent ce qui est fourni à nouveau au défunt à l'occasion de la mort. Il est sûr que les équipements avec lesquels les défunts illustres étaient enterrés étaient bien plus riches et comprenaient, outre les offrandes funéraires faites pour l'occasion, beaucoup d'objets précieux aussi, dont le défunt avait eu l'usage pendant sa vie. Ce n'est que de cette façon que s'explique par ex. l'absence, dans les équipements funéraires féminins, de miroirs, peignes, fuseaux, objets qu'elles avaient utilisés pendant leur vie et qui, sans doute, étaient en matières précieuses ; ce que, par ailleurs, on retrouve dans les sépultures féminines documentées archéologiquement dans tout le monde méditerranéen.[17]

Une autre constatation s'impose: il n'y a pas dans les archives royales de textes avec l'enregistrement de l'équipement funéraire des deux rois d'Ébla dont les textes mentionnent la mort : l'antépénultième Igriš-Halab et Irkab-Damu, le pénultième. Tout particulièrement Irkab-Damu : beaucoup de textes en mentionnent la mort mais nul document n'existe qui enregistre l'équipement funéraire qui lui a été destiné. Il est possible que des remembrements ultérieurs de documents qui mentionnent ce roi permettent de reconstituer son équipement, à moins que ce texte avec l'équipement du roi n'ait été emporté par les vainqueurs, selon une pratique bien documentée tant à Ébla même que dans d'autres sites comme Mari au second millénaire de notre ère.

Les textes nous informent au sujet de nombreuses morts de rois, reines, princes, princesses et membres des cours étrangères, pour lesquels la cour éblaïte envoie des présents funéraires parfois fort somptueux. Les présents

[15] Cf. ARCHI 2002: 161-199, mais l'étude est axée sur les bijoux destinés aux dames d'Ébla plus que sur les équipements funéraires. Pour les textes comportant l'équipement funéraire de la mère du roi, cf. BIGA 2010: 53-54; le texte mensuel de tissus, TM.75.G.1962+, duplicat du texte annuel de métaux TM.75.G.10088+, (cf. BIGA 1996: 48-50) a été aujourd'hui presque entièrement reconstruit par mes soins à partir du repérage récent de 6 joins avec des fragments nouveaux et permet aujourd'hui d'apprécier le magnifique et somptueux équipement de la mère du roi.

[16] Dans l'espoir d'obtenir des Dieux la guérison, le premier ministre a offert de nombreux présents précieux à beaucoup de divinités du panthéon éblaïte et ces dons sont enregistrés dans les comptes rendus de tissus et de métal; cf. BIGA 2007-8: 260-261.

[17] À en juger par la richesse de ce qu'ils recevaient à leur mort et en calculant combien de bijoux et de biens précieux, etc., eux-mêmes avaient et qui ont été enterrés avec eux, il est bien dommage qu'aucune tombe du IIIe millénaire n'ait été retrouvée ni fouillée à Ebla.

sont apportés par des membres de la famille royale éblaïte ou par de hauts fonctionnaires de la cour. Plusieurs de ces équipements funéraires ont déjà fait l'objet de publications[18] et un très grand nombre sont encore inédits mais, excepté quelques équipements particulièrement fastueux, normalement toutes les femmes des autres familles royales se voient envoyer des tissus précieux, en premier lieu des zara$_6$-TÚG, et des épingles avec la tête en or et de poids variables, mais généralement de 10 sicles. Pour les hommes, en revanche, les messagers éblaïtes apportent des tissus précieux et, pour la plupart, des poignards de parade avec des décorations en or[19].

On peut tirer quelques considérations du regroupement et de l'étude des équipements funéraires :

- en premier lieu, on peut conclure que les mêmes pratiques funéraires étaient en vigueur en Syrie, en Haute-Mésopotamie et à Mari sur le Moyen-Euphrate ;
- du moment que les Éblaïtes envoyaient dans les royaumes de Syrie beaucoup de présents funéraires, comme cela résulte des textes, les archéologues qui fouillent des tombes en Syrie et dans ces zones doivent avoir présent à l'esprit que dans ces tombes on peut trouver des objets produits à Ébla, donnés et apportés par des Éblaïtes ;
- on peut composer une liste des royaumes auxquels Ébla envoie des présents funéraires : ce sont tous les royaumes syriens avec lesquels elle a de très étroits rapports diplomatiques, poli-tiques et aussi commerciaux ; il faut noter que pour quelques roy-aumes, comme par ex. celui de Dugurasu[20], les textes n'indiquent pas, à notre connaissance, qu'on y envoie des présents funéraires ;
- une différence notable apparaît dans les présents funéraires entre grands personnages des cours et travailleurs modestes ; les dons varient en fonction du statut et du niveau hiérarchique de la personne décédée ;
- on pratique toujours l'inhumation du corps ; la crémation n'est pas documentée dans les textes syriens du IIIe millénaire avant notre ère.

Finalement, il faut confronter les données des textes (qui ne permettent pas de comprendre où était la tombe, *intra* ou *extra muros*) avec ceux de l'archéologie (fournis par quelques grandes tombes et monuments funé-

---

[18] Cf. BIGA 2007-8 : 258-262 et bibliographie antérieure.

[19] Cf. par ex. l'équipement pour une princesse de Kakmium, TM. 75.G.1221 (rois Išar-Damu, vizir Ibbi-Zikir, mois *ḫa-li*) f. VI 2-8: 1 zara$_6$-TÚG 1 gíd-TÚG 2 *bu-di* 10 kù-gi 1 dumu-mí en *Kak-mi-um*^{ki} *si-in* ÉxPAP Gaba-*da-mu* šu mu-tak$_4$ "1 tissu-zara, 1 tissu-gíd, 2 épingles pesant 10 sicles d'or pour 1 fille du roi de Kakmium Gaba-Damu a apporté".
Pour des exemples de dons funéraires pour des rois étrangers, cf. BIGA 2008 : 301-302 ; cf. par ex. TM.75.G.1381 f. III 6-12 : 1 '*à-da-um*-TÚG-II 1 aktum-TÚG 1 íb+II-TÚG-sa$_6$-gùn dumu-nita *Zé-da-mu* en *Bur-ma-an*^{ki} *si-in* ÉxPAP.

[20] Pour la localisation de ce royaume en direction de, ou en Égypte même, cf. BIGA, *TOPOI,* sous presse ; BIGA, Actes de la 57e RAI, Rome, sous presse.

raires retrouvés dans les cités syriennes et attribuables à la période des archives royales d'Ébla du IIIe millénaire)[21]. Il faut cependant observer les limites de nos connaissances aussi en ce qui concerne l'archéologie. Les archéologues fouillent des tells et, donc, on connaît les tombes et les monuments funéraires qui ont été faits dans les cités, parfois sous les palais royaux. Ils viennent de faire, surtout récemment, des *surveys* aux alentours des cités, ont fouillé autour des tells et trouvé des nécropoles et des tombes dispersées, comme, par ex. à Tell Rawda[22].

IV. Pleureuses, lamentatrices aux funérailles

Certains textes documentent la présence aux funérailles, avant tout celles de grands personnages parmi lesquels l'avant-dernier roi d'Ébla, de pleureuses (dam IGI.A, en mot-à-mot « la femme de l'eau de l'œil ») et de différents types de lamentatrices (*munabbîtum*, eme-bal, *rāzimtum*)[23]. La présence de pleureuses aux funérailles est un usage bien documenté dans tout le Proche-Orient ancien et dans le monde méditerranéen[24], tant par des textes que par la documentation archéologique ; en Italie cette tradition a duré jusqu'à il y a quelques années[25].

À Ébla, une statuette en argent d'une femme dans une attitude dolente, retrouvée en 2007 au palais royal G, de l'époque des archives, représente probablement la dernière reine d'Ébla, Tabur-damu, qui participe à un rituel funéraire en l'honneur de la reine mère défunte, représentée assise et avec un riche habit d'or sur une autre statuette qui composait un objet complexe utilisé pour le rituel[26].

V. Tissus pour les membres de la famille du défunt morts antérieurement

Les textes d'Ébla attestent l'usage de donner des tissus aux autres défunts de la famille, morts antérieurement. Cette pratique est documentée avant tout à l'occasion de la mort des personnages de la famille royale ou de la famille du premier ministre. Après la liste des biens donnés au défunt, on enregistre des tissus donnés aux autres membres masculins ou féminins de la même famille, dont il est certain qu'ils sont morts antérieurement. Cette

21 Pour ces tombes, cf. AKKERMANS-SCHWARTZ 2003 : 244-250 ; PELTENBURG 2007-8 ; PORTER 2007-8 ; SCHWARTZ 2007.
22 Cf. CASTEL 2004, 2005, 2008.
23 Pour ces figures, cf. PASQUALI-MANGIAROTTI 1999 : 9 ; ARCHI 2002 : 184-186.
24 Pour le monde grec, cf. par ex. ALEXIOU 1974 ; KURTZ-BOARDMAN 1071.
25 Cf. DE MARTINO 1975.
26 Pour ces magnifiques statuettes, cf. MATTHIAE 2009 : 270-311 avec comparaisons avec beaucoup de représentations de femmes en deuil; pour le monde hellénistique, le magnifique « sarcophage des femmes en deuil » de la nécropole de Sidon, conservé au musée d'Istanbul, est un exemple fantastique des typologies des femmes en deuil.

pratique est très intéressante et conduit à des réflexions sur l'utilisation des tissus qui sont donnés. On peut supposer que ces tissus étaient destinés à recouvrir les statues, les stèles ou les effigies des ancêtres illustres de la famille présents dans la tombe et exposés pendant la cérémonie funéraire pour le défunt, comme cela est, par ex., bien documenté lors des funérailles des nobles romains[27].

Il est possible, d'après les témoins textuels et archéologiques, de supposer la présence dans les tombes royales ou des grandes familles, de statues ou de représentations des ancêtres. Ils étaient honorés et vêtus à l'occasion des nouvelles funérailles. Les données archéologiques fournies récemment par les tombes de Qatna montrent que dans les tombes royales il y avait des statues d'ancêtres[28]. Un seul texte éblaïte semble jusqu'ici prouver qu'il y avait des statues des défunts de la famille mises dans la tombe[29].

Quelques tombes étrusques semblent également prouver que des statues ou des représentations d'ancêtres, revêtues de tissus, étaient mises dans les tombes[30].

La pratique de donner des tissus aux membres de la famille du défunt, disparus auparavant, a été très utile pour reconstruire la parentèle et la composition des familles importantes de la cour d'Ébla. Ainsi, par ex., à l'occasion de la mort de Tiludu, une femme secondaire du premier ministre

[27] Pour les funérailles des nobles romains, voir le travail exhaustif (avec sources et bibliographie antérieure) de BLASI 2010: 181-199; pendant les funérailles des nobles romains, non seulement les effigies des ancêtres de la famille, revêtus d'habits, étaient honorés mais le défunt aussi était figuré, soit par une représentation, soit directement par un acteur avec un masque, qui en mimait ses actions pendant la vie; les ancêtres pouvaient être également représentés par des acteurs avec des masques. À l'occasion de cérémonies funéraires en Grèce on décorait avec des rubans les stèles des défunts de la famille, comme le prouvent aussi quelques représentations figurées de la céramique grecque.

[28] Pour les tombes de Qatna, cf. PFÄLZNER 2006 et 2008.

[29] Dans le texte TH.75.G.10079 f X 4-14, 3 tissus pour Rabatum, femme du roi, pour sa tombe (ÉxPAP), 2 tissus sur la statue (al_6 alam) de Tinud, femme du roi, pour la tombe (ÉxPAP). Il est certain que Tinud est morte antérieurement et, donc, à l'occasion de la cérémonie funéraire pour Rabatum, on offre des tissus à la statue de Tinud, femme de la famille de Rabatum; cf. BIGA 2007-8 : 264.

[30] Dans la tombe étrusque dite « au char » dans la nécropole d'Osteria, découverte en 1965 et aujourd'hui reconstruite dans la nouvelle cour du musée étrusque de la Villa Giulia à Rome, il y avait deux « mannequins » ou représentations, probablement deux ancêtres du défunt, un d'homme et un autre de femme. Ces statues étaient sûrement en bois (disparu) et étaient revêtues de tissus (eux aussi non conservés) mais les mains et le visage des statues étaient en bronze et se sont conservés permettant ainsi la reconstruction actuelle de la disposition de la tombe avec son corridor, le vase avec les cendres du défunt et le char. Une autre tombe étrusque, de Marsiliana d'Albegna dans la Maremme toscane, contenait un buste en bronze, peut-être du défunt. Une autre présence de statues (dans ce cas, en *terra cotta*) des ancêtres est attestée dans la tombe aux « 5 sièges » de Cerveteri. Cette tombe, en outre, avec les sièges pour les ancêtres défunts, documente simplement la présence d'un culte des trônes dans les rituels funéraires, attesté également à Ébla, lors du rituel pour la royauté. Pour toutes ces tombes étrusques, cf. TORELLI 2000.

Ibrium[31], des tissus ont-ils été donnés à Ibrium, mort précédemment. À l'occasion de la mort de la reine d'Émar, Tišalim, qui avait un rapport très étroit avec la cour d'Ébla, on a donné des tissus au ministre Ibrium mort précédemment[32]. Cela prouverait que Tišalim appartenait à la famille du premier ministre, protagoniste d'un mariage interdynastique, non documenté directement par les textes.

Il est toujours impossible de comprendre où pouvaient bien se trouver les tombes éblaïtes du IIIe millénaire, si elles étaient dans la ville ou s'il existait à l'extérieur d'Ébla une nécropole royale avec les tombes des familles les plus importantes, que l'on ouvrait à l'oc-casion de la mort de leurs membres[33].

En ce qui concerne la couleur des tissus destinés aux défunts et aux ancêtres, elle était diverse et on leur destinait des tissus colorés et variés.

Des tissus noirs ne semblent pas avoir été toujours destinés aux membres vivants de la famille qui ont perdu un conjoint ; il y avait aussi des tissus colorés, même si dans le texte avec les tissus destinés au roi et à la reine à l'occasion de la mort de la reine mère c'est un tissu noir qui est attribué au roi et que quelques bandes de tissu, noires, sont données à des personnages qui ont un deuil. La couleur noire ne semble donc pas nécessairement et toujours indiquer un deuil[34].

VI. PURIFICATION DE CERTAINS MEMBRES DE LA FAMILLE DU DÉFUNT

Après la mort, les cérémonies funéraires, l'enterrement et le deuil, survenait la purification des membres de la famille du défunt, lesquels recevaient les dons de purification. La cérémonie de purification est indiquée par l'expression idéogrammatique ì-giš-sag ; il reste difficile de comprendre comment elle se déroulait, s'il y avait bien versement d'huile sur la tête comme l'expression idéogra-phique semble l'indiquer, ainsi que l'endroit où elle se passait. On ne peut savoir combien de temps il y avait entre la

---

31 La femme principale d'Ibrium, mère de son fils premier-né et successeur à la charge de premier ministre Ibbi-Zikir, était Azimu. Le texte TM.75.G.2435 + avec la mort de Tiludu est l'un des textes bien datés de la troisième année du vizir Ibbi-Zikir et a été récemment reconstruit à partir de divers joints ; cf. BIGA 2010a : 50-53.

32 Cf. TM.75.G.1763 f. V' 16-VI' 6 : 1 $zara_6$-TÚG ša-pi bar_6 :kù 2 *bu-di* 2 sag-*sù* kù-gi *Ti-ša-li-im ma-lik-tum Ì-mar*^{ki} *si-in* ÉxPAP 1 '*à-da-um*-TÚG-II 1 aktum-TÚG 1 íb + III-TÚG sa_6 gùn *Ti-ša-li-im Ib-rí-um* šu $mu\text{-}tak_4$.

33 Les données syriennes de la période ou d'autres périodes montrent une grande diversité de tombes dans les tells ou bien dans des nécropoles en dehors des tells. D'autre part, si l'on regarde les habitudes funéraires des dynasties royales d'époques bien plus récentes, on constate une tendance générale à construire des mausolées ou des tombes *extra muros*, comme l'ont fait les rois d'Espagne avec l'Escorial, les rois de France à St-Denis, la maison de Savoie avec les tombeaux sur la colline de Superga, les sultans ottomans avec des mausolées à Istanbul en dehors du palais de Topkapi.

34 Pour ces tissus et la couleur noire, cf. BIGA 2010b : 168.

sépulture et la purification, mais cette dernière se produisait sûrement dans l'espace d'un mois. Plusieurs textes de textiles mensuels de sorties de tissus, en effet, documentent les deux cérémonies, occasions de sorties de tissus de l'administration[35]. Si certaines purifications se produisaient le mois suivant, c'est seulement parce que mort et funérailles étaient survenues à la fin d'un mois et que, de ce fait, la purification s'accomplissait le mois suivant. L'étude des personnes qui recevaient des dons de purification à l'occasion de la mort d'un de leurs défunts a permis de reconstruire la composition des familles de la cour et a fourni d'importantes données prosopographiques pour systématiser la chronologie relative de beaucoup de textes.

La cour d'Ébla envoie aux cours étrangères, après les dons funéraires, également des dons de purification, enregistrés parfois dans le même texte mensuel, mais parfois aussi dans le compte rendu du mois suivant. Les dons de purification sont cependant toujours portés par un ambassadeur ou un grand personnage de la cour différent de celui qui a porté les dons funéraires. Cela est tout à fait évident, même si les deux sorties sont contenues dans le même texte mensuel de sorties de tissus. Il n'aurait pas été rituellement convenable de faire porter dons funéraires et dons de purification par le même ambassadeur[36].

VII. Le rituel du *kispum*

Le rituel du *kispum*, rituel qui comporte l'évocation des noms des défunts et un banquet funéraire en leur honneur, qu'ils aient appartenu à une dynastie royale ou qu'ils représentent tous les morts[37], est documenté dans les textes d'Ébla, même si le terme lui-même n'est pas attesté.

Un texte, *ARET* VII 150, est une claire démonstration de l'existence de ce rituel déjà à l'époque d'Ébla. En effet, le texte commence par une liste de dix rois d'Ébla défunts et divinisés puisqu'ils sont précédés par le déterminatif divin. Il s'agit certainement de rois défunts qui se trouvent invoqués et évoqués au début du rituel du *kispum*, appelés l'un après l'autre par leur nom. Tout de suite après sont offerts des ovins à certaines divinités du panthéon éblaïte, comme cela se produisait dans le rituel amorrite, ainsi que l'a rappelé J.-M. Durand. À cette occasion, le rituel se déroulait à Darib, une localité du royaume d'Ébla, mentionnée rarement dans les textes ;

---

35 Pour les attestations de purification des membres des familles des défunts, cf. les volumes de *ARET* et de *MEE s.v.* ì-giš-sag ; cf. aussi Biga 2007-8 : 265-266 ; pour les tissus à l'occasion de la purification, cf. Biga 2010b : 168-169.

36 Pour des exemples de cette pratique, cf. Biga 2008 : 300-302.

37 Pour une étude sur le rituel du *kispum*, voir dans ce même ouvrage l'étude de J.-M. Durand.

il est impossible de comprendre pourquoi c'est justement là que se produisait un tel rituel[38].

À la fin du rituel éblaïte dit du « renouvellement de la royauté » est documenté un culte des ancêtres royaux défunts. L'étape finale du voyage accompli par le roi et la reine est la visite au mausolée de Nenaš où l'on fait sacrifices et offrandes à trois rois d'Ébla défunts et divinisés[39].

VIII. AN.EN(.KI) : « LE LIEU DE REPOS » DES ROIS D'ÉBLA DÉFUNTS ET DIVINISÉS OU LE DIEU ENKI À ÉBLA?

Pendant de nombreuses années des études éblaïtes, les trois idéogrammes AN.EN.KI ont été interprétés comme ^{d}En-ki, le grand dieu sumérien (dont la lecture à Ébla était probablement Ḥayya), vénéré aussi à Ébla[40].

Il y a quelques années J. Pasquali a proposé, sur la base des gloses fournies par les lexiques éblaïtes, de lire l'expression ^{d}en^{ki} et d'en interpréter donc les gloses comme « le lieu du repos » des rois d'Ébla défunts et divinisés[41]. Des éléments pour et contre cette nouvelle interprétation ont été mis en évidence par Pomponio ou par moi-même[42].

Récemment A. Archi a abordé dans une étude le problème de la divinité ^{d}En-ki à Ébla, réunissant un grand nombre d'attestations de AN.EN.KI pour démontrer que la succesion de ces trois idéogrammes signifiait toujours le dieu Enki, rejetant ainsi totalement l'hypothèse de J. Pasquali[43]. En fait, si on exclut les attestations du dieu Enki dans les textes littéraires, retrouvés à Ébla mais de production mésopotamienne, ainsi que quelques duplicata de textes mésopotamiens où se rencontre sans aucun doute le dieu Enki, toutes les autres attestations de AN.EN.KI fournies par Archi, et qui constituent – dans l'esprit de cet auteur – un grand rassemblement de données en faveur d'une compréhension « Enki », c'est-à-dire le dieu sumérien, peuvent aussi bien en revanche, et même parfois bien mieux, être interprê-

38 Cf. BIGA 2007-8 : 266-267.

39 Le terme « é *matim* » indique le mausolée où étaient probablement ensevelis les trois rois d'Ébla défunts, divinisés et vénérés dans le rituel, Ibini-Lim, Sagiš et Išrud-Damu, respectivement les 18e, 19e et 16e de la liste des rois d'Ébla présents dans TM.74.G.120 (cf. *ARES* I :213). Pourquoi ces trois rois ont-ils été ensevelis à cet endroit là est une question qui reste insoluble. Pour le rituel, cf. *ARET* XI ; pour é *matim*, cf. *ARET* XI : 144.

40 Pour le dieu Enki à Ébla, cf. POMPONIO-XELLA 1997 : 164-169.

41 Pour les gloses cf. CONTI 1990 : 192 ; PASQUALI 2002/33 ; PASQUALI 2009/11 ; pour les serviteurs de AN.EN.KI cf. PASQUALI 2011/2.

42 Cf. POMPONIO, *ARET* XV/1 : 193; BIGA 2007-2008 : 268-269.

43 Cf. ARCHI 2010 : 15-36 ; cf. *ibid.* p. 32 où, à la note 45, il exclut formellement l'interprétation de Pasquali : « The documentation is undoubtedly in favor of the reading ^{d}En-ki for AN.EN.KI. »

tées comme « lieu de repos des rois » d'Ébla défunts et divinisé, malgré quelques difficultés ponctuelles.

Par ex., les offrandes d'ovins peuvent être adressées soit à la divinité, soit à un lieu ausssi important que celui de la sépulture des rois défunts, objet certainement d'un grand culte ; cela fait qu'une lecture AN.EN.KI dans tous les textes d'offrandes est possible[44]. En outre, dans certains cas comme TM.75.G.10103 f. III 17-24 : 2 udu ^{d}*ra-sa-ap* ^{d}en-ki 2 udu ^{d}*ra-sa-ap gú-nu* en nídba, la traduction proposée : «"2 sheep (for) Rašap (and) Ea, 2 sheep for Rašap gunu" le roi a offert » est difficile parce que l'énumération est toujours : « *x* ovins pour Ndiv » et non « pour deux Ndiv », comme ce serait le cas en l'occurrence. Il paraît beaucoup plus vraisemblable de traduire : « 2 ovins pour le dieu Rašap de AN.EN.KI et pour le dieu Rašap gunu ».

Dans d'autres cas également, comme *ARET* XV 19 (33) : 1 kù-sal 1 $buru_4$ mušen ^{d}*ra-sa-ap* ^{d}en-ki, la traduction d'Archi « 1 buckle and 1 shield/crow (in metal) (for) Rašap (and) Ea » est très improbable. Les deux objets de métal sont tous deux destinés à la même divinité Rašap, vénérée dans le AN.EN.KI. Ces deux objets sont souvent destinés ensemble au dieu Rašap. Le scribe aurait précisé quel objet (il s'agit d'objets différents) était destiné à l'un des dieux et lequel à l'autre. Il les mentionne ensemble parce qu'ils sont destinés à une divinité unique[45].

Le fait que le scribe omette (ou oublie) le signe « en » dans la séquence AN.EN.KI dans le texte TM.75.G.1945 f. IV 15-18 peut prouver qu'il ne pensait pas au dieu Enki mais à une autre réalité.

Quand les signes AN.EN.KI sont suivis d'une précision topographique (par exemple du cèdre) ou géographique (par ex. de la cité de Harzanu, Amisadu ou autres localités), il semble possible de penser, en revanche, au dieu Enki vénéré dans une région. Mais il est toujours envisageable de traduire « lieu du repos près du cèdre » ou « de la ville de Harzanu, d'Amisadu, etc. ». Les toponymes en relation au culte du dieu Enki seraient de tout petits lieux du territoire d'Ébla. Ni chez eux, ni à Ébla, n'est attesté un temple pour cette divinité qui, en revanche, à en juger par le grand nombre des attestations de AN.EN.KI, devrait être très vénérée.

Il reste difficile de comprendre quelle réalité se cache sous AN.EN.KI comme « lieu de repos des rois défunts et divinisés », si c'était un lieu où étaient enterrés des rois d'Ébla et, comme tel, objet de culte ou si, en revanche, c'était un lieu du territoire d'Ébla ou à Ébla même, où l'on faisait des cérémonies en l'honneur des rois défunts.

---

[44] Cf. ARCHI 2010 : 17-19.
[45] Cf. aussi PASQUALI 2002/33.

Les cérémonies et les rituels, encore bien loin d'être compris comme le rituel *u_9-zu* avec offrandes à AN.EN.KI, s'expliquent aussi avec une traduction par « lieu de repos des rois défunts et divinisés ». Le prêtre (pa$_4$-šeš) Aku-AN.EN.KI, préposé à l'AN.EN.KI, qui participe à certains de ses rites pouvait être au service de l'endroit ou du dieu Enki. Il est cependant surprenant que ce prêtre ne soit jamais mentionné en relation avec un temple du dieu. Il est donc probable qu'il ait pris le nom au moment où il est entré au service de l'AN.EN.KI.

Les autres noms de personnes composés avec AN.EN.KI peuvent avoir comme élément théophore un lieu saint et vénéré[46].

La fête en l'honneur de l'AN.EN.KI a des éléments de culte des rois défunts comme par ex. dans le texte *ARET* XV 38 (41)-(47) où l'on prie le roi défunt Igriš-Halab.

La seule offrande régulière très consistante de produits alimentaires documentée dans les textes de l'archive des rations L.2712 (qui concernent les dernières années de vie de la cité) est justement celle qui est faite à l'occasion de la fête principale et de la fête secondaire pour l'AN.EN.KI enregistrée dans le texte *ARET* IX 107. Un seul autre texte, malheureusement très fragmentaire, *ARET* X 90, de la même archive, fait référence à une offrande régulière à la déesse Išḫara pour laquelle le roi d'Ébla avait une vénération particulière. Cette occurrence me semble en faveur d'une interprétation d'offrandes alimentaires dans un rituel de *kispum*, caché derrière l'AN.EN.KI. Il est sûrement signifiant que le seul grand enregistrement de produits alimentaires soit en honneur de l'AN.EN.KI ; il est beaucoup plus probable qu'avec cette séquence idéogrammatique on indique le lieu où certains rois d'Ébla défunts étaient révérés, avec aussi des offrandes alimentaires. L'unique texte présargonique d'Adab avec des offrandes alimentaires concerne une cérémonie funéraire[47].

Finalement, dans un texte non mentionné dans le recueil d'exemples fourni par Archi 2010 : 15-36, TM.75.G.2436 + 10138[48] f. VI 6-14 : 3 gada-[TÚG] mu$_4^{mu}$ ^{d}*Aš-dar* AN.EN.KI šè *mi-nu* Sa-za$_x^{ki}$ *si-in* tuš$^?$ EN.KI « 3 tissus de lin pour la vêture (de la statue) de la déesse Aštar pour son voyage depuis Saza vers le lieu où se trouve(?) EN.KI » semble faire supposer qu'il y aurait encore une déesse Aštar vénérée dans l'AN.EN.KI et que sa statue, portée dans le centre d'Ébla (Saza), en ait été reportée dans l'AN.EN.KI.

46 Pour les noms de personne avec l'élément AN.EN.KI, cf. Archi 2010 : 23-24.

47 Archi est d'une opinion radicalement opposée en interprétant ces offrandes alimentaires considérables comme une preuve du rang inférieur du dieu Enki ; cf. Archi 2010 : 34 : « Also contradictory is the fact that Ea is the only god who is consegnee of a large amount of edible goods (oxen and sheep, breads, cereals, wine, honey), *ARET* IX 107. The reason for the evident contradiction must be in the nature of the god, clearly of lesser rank. »

48 Le texte a été reconstruit récemment à partir de deux fragments ; c'est un texte sûrement à attribuer aux trois premières années du vizir Ibbi-Zikir.

Il reste aussi à étudier toutes les attestations de AN.EN lues et interprêtées comme « dingir en » et traduites par « le dieu du roi » et considérées comme une notation pour le dieu Kura, dieu de la dynastie[49]. Il est plus vraisemblable qu'il s'agisse d'une notation abrégée pour AN.EN.KI, comme déjà proposé par J. Pasquali[50].

En conclusion, même si la réalité que représente l'AN.EN.KI est fuyante, il est probable que dans la majorité des cas où apparaît cette expression idéogrammatique il faille exclure la mention du dieu Enki/Ea.

BIBLIOGRAPHIE

AKKERMANS P.M.M.G. – SCHWARTZ G.M.
2003 *The Archaeology of Syria*, Cambridge.
ALEXIOU M.
1974 *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge.
ARCHI A.
2002 « Jewels for the Ladies of Ebla », *ZA* 92 (2002), p. 161-199.
2010 « The God Ḫay(y)a (Ea/Enki) at Ebla », dans S.C. MELVILLE & A.L. SLOTSKY (éd.), *Opening the Tablet Box. Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R.Foster,* Leiden-Boston 2010, p. 15-36.
BIGA M.G.
1996 « Prosopographie et datation relative des textes d'Ebla », dans J.-M. DURAND (éd.), *Mari, Ébla et les Hourrites, Amurru* 1, Paris 1996, p. 29-72.
2003 « The Reconstruction of a Relative Chronology for the Ebla Text », *Orientalia* 72 (2003), p. 345-367.
2007/8 « Buried among the Living at Ebla? Funerary Practices and Rites in a XXIV cent. B.C. Syrian Kingdom », dans *Scienze dell'Antichità* 14 (2007-2008), p. 249-275.
2008 « Au-delà des frontières: guerre et diplomatie à Ebla », dans *Orientalia* 77 (2008), p. 289-334.
2010a « War and Peace in the Kingdom of Ebla (24th Century B.C.) in the First Years of Vizier Ibbi-zikir under the Reign of the Last King Ishar-damu » dans M.G. BIGA & M. LIVERANI (éd.), *ana turri gi-milli, FS W. Mayer, Vicino Oriente Quaderni* V, Roma 2010, p. 39-57.
2010b « Textiles in the Administrative Texts of the Royal Archives of Ebla (Syria, 24 Century B.C.) with Particular Emphasis on Coloured Textiles », dans C. MICHEL & M.-L. NOSCH, *Textile Terminologies in the Ancient Near East and Mediterranean from the Third to the First Millennium BC,* Oxford 2010, p. 146-172.

---

[49] Pour dingir en, cf. POMPONIO-XELLA 1997 : 140-141.

[50] Beaucoup de textes encore inédits rappellent la cérémonie izi-gar pour AN.EN, TM.75.G.2439+*ARET* III 105+*ARET* III 108+*ARET* XII 947 (rois Išar-Damu, vizir Ibbi-Zikir ans 1-3, mois perdu), r. IV' 10'-16' : 3 íb+III-TÚG-gùn izi-gar AN.EN *wa* lú en *wa* lú *ma-lik-tum*, « 3 tissus-**ib** (à brûler) pour la cérémonie-izi-gar (de l'allumage du braséro) pour AN.EN et pour le roi et pour la reine ». Pour les tissus brûlés à Ébla pour des torches et dans des braséros, cf. BIGA-ROCCATI, Fs Fales, en cours de publication.

BIGA M.G. – POMPONIO F.
1990 « Elements for a Chronological Division of the Administrative Documentation of Ebla », *Journal of Cuneiform Studies* 42/2 (1990), p. 179-201.
1993 « Critères de rédaction comptable et chronologie relative des textes d'Ébla », *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 7, Paris (1993), p. 107-128.

BLASI M.
2010 « La "memoria mascherata". I mimetai e la rappre-sentazione del defunto ai funerali gentilizi romani », *Scienze dell'Antichità* 16 (2010), p. 181-199.

CASTEL C.
2004 « Rapport préliminaire sur les activités de la première mission archéologique franco-syrienne dans la micro-région d'al-Rawda (Syrie intérieure): la campagne de 2002 », *Akkadica* 125, p. 27-77.
2005 « Rapport préliminaire sur les activités de la mission archéologique franco-syrienne dans la micro-région d'al-Rawda (Shamiyeh): la campagne de 2002 », *Akkadica* 126, p. 51-95.
2008 « Rapport préliminaire sur les activités de la mission archéologique franco-syrienne dans la micro-région d'al-Rawda (Shamiyeh): la campagne de 2002 », *Akkadica* 129, p. 5-54.

CHARPIN D.
2008 « "Le roi est mort, vive le roi !". Les funérailles des souverains amorrites et l'avènement de leur successeur », dans R. VAN DER SPEK (éd.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, Bethesda 2008, p. 69-95.

CONTI G.
1990 *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita*, *Miscellanea Eblaitica* 3, Firenze 1990.

DE MARTINO E.
1975 *Morte e pianto rituale*, Torino.

EMILIOZZI A.
1997 *Carri da guerra e principi etruschi. Catalogo della Mostra Viterbo* 1997, Roma 1997.

KURTZ D.C. – BOARDMAN J.
1971 *Greek Burial Customs*, 1971.

MATTHIAE P.
2008 *Gli archivi reali di Ebla,* Roma 2008.
2009 « The Standard of the *maliktum* of Ebla in the Royal Archives Period », *ZA* 99 (2009), p. 270-311.

PASQUALI J.
2002 « Sul falco (buru$_4$-mušen) di ^{d}*ra-sa-ab* ^{d}en^{ki} ad Ebla », *NABU* 2002/33.
2009 « AN.EN(.KI) en tant que lieu de sépultures à Ébla », *NABU* 2009/24.
2011 « Les ir$_{11}$-ir$_{11}$ ^{d}en^{ki} "serviteurs du cimitière royal", à Ebla », *NABU* 2011/2.

PASQUALI J.-MANGIAROTTI P.
1999 « Eblaite *rāzimtum,* "Wailing woman" », *NABU* 1999/7.

PETTINATO G.
1988 « Nascita, matrimonio, malattia e morte ad Ebla », dans H. WAETZOLDT & H. HAUPTMANN (éd.), *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla*, Heidelberg 1988, p. 299-316.

PELTENBURG E.
2007-8 « Enclosing the Ancestors and the Growth of Socio-Political Complexity in Early Bronze Age Syria », dans *Scienze dell'Antichità* 14/1 (2007-2008), p. 215-247.
PFÄLZNER P.
2006 « Syria's Royal Tombs Uncovered », dans *Current World Archaeology* 15 (2006), p. 2-13.
2008 « The Royal Palace at Qatna : Power and Prestige in the Late Bronze Age », dans J. ARUZ et al. (éd.), *Beyond Babylon*, New York 2008, p. 218-228.
POMPONIO F. – XELLA P.
1997 *Les Dieux d'Ebla*, Münster.
PORTER A.
2007-8 « Evocative Topography : Experience, Time and Politics in a Landscape of Death », dans *Scienze dell'Antichità* 14/1 (2007-2008), p. 195-214.
SCHWARTZ G.M.
2007 « Status, Ideology, and Memory in Third Millennium Syria : "Royal" Tombs at Umm el-Marra », in N. LANERI (éd.), *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, Chicago 2007, p. 39-68.
TORELLI M.
2000 *Gli Etruschi. Catalogo della Mostra Venezia-Milano*, Milan 2000.

Les vivants et leurs morts dans la Mésopotamie paléo-babylonienne : l'apport des textes d'archives*

Dominique Charpin, EPHE IV, UMR 7192

Pour un spécialiste des textes, l'approche d'un thème tel que celui de ce colloque – « les vivants et leurs morts » –, pousse d'abord à rechercher des données au niveau des représentations et du discours : l'assyriologue relira donc en premier lieu les textes « littéraires et religieux », ou bien les inscriptions dites « royales » ou « commémoratives », ou encore les rituels. De fait, ce type de textes se révèle très intéressant. On relève ainsi, dans l'épilogue du Code de Hammu-rabi, cette malédiction contre un roi futur qui ne respecterait pas l'œuvre du souverain de Babylone[1] :

> « (Que le dieu Šamaš) l'arrache des vivants sur terre et prive d'eau son fantôme dans le monde infernal ! »

L'image est celle d'une plante que l'on arrache et qui se dessèche : la métaphore renvoie à l'absence de progéniture[2], qui prive le défunt d'offrandes funéraires, celles-ci consistant en l'offrande de nourriture et boisson au mort par sa descendance. Les « inscriptions funéraires », en dépit de leur rareté, donnent des indications intéressantes sur le soin à donner aux tombes et sur les conceptions de la vie *post mortem*[3].

---

* Cette contribution a été rédigée dans le cadre du projet « ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XXe-XVIIe siècles) », financé pour 2008-2010 par l'ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre de l'appel d'offres « Corpus et outils de la recherche en sciences humaines et sociales ». Conformément aux normes d'ARCHIBAB, les noms propres sont ici transcrits sans longues. Je remercie J.-M. Durand pour ses suggestions lors de sa relecture de mon manuscrit.

1 *Code de Hammu-rabi* col. L : (34) *e-li-iš* (35) *i-na ba-a*[*l*]-*ṭú-tim* (36) *li-is-su-úh-šu* (37) *ša-ap-li-iš* (38) *i-na er-ṣe-tim* (39) *etemmī* (GIDIM.GIDIM)-*šu* (40) *me-e li-ša-aṣ-mi* (la meilleure édition reste celle de R. Borger, *Babylonisch-assyrische Lesestücke*, 2. Aufl., Rome, 1979, p. 2-46 et 101-107 ; voir également M. Roth, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, WAW 6, Atlanta, 1995, p. 71-142).

2 Pour la descendance comme « rejeton » et/ou « racine », voir D. Charpin, « Se faire un nom : la louange du roi, la divinisation royale et la quête de l'immortalité en Mésopotamie », *RA* 102, 2008, p. 149-180 (p. 179).

3 Une réédition des textes funéraires de Suse (MDP 18 250-253, 255, 256 et 259) se trouve dans M.-J. Steve & H. Gasche, « L'accès à l'Au-delà, à Suse », dans H. Gasche & B. Hrouda (éd.), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre. Études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Civilisations du Proche-Orient Série I Archéologie et Environnement 3, Neuchâtel-Paris, 1996, p. 329-348. On peut désormais consulter ces textes dans le corpus électronique « Sources of Early Akkadian

Il est une catégorie d'écrits à laquelle on risque d'avoir moins recours : les documents d'archives[4]. Je voudrais ici montrer que ce serait se priver d'une approche très fructueuse. Certains assyriologues dédaignent ce genre de textes ; en réalité, ils ne sont pas si faciles à lire et interpréter qu'on le croit parfois. Une des principales difficultés consiste à les resituer dans leur contexte, de façon à pouvoir faire parler des documents souvent fort laconiques dans leur formulation. Tout l'art consiste à savoir les questionner sans les sou-mettre à la question, j'entends par là leur faire dire ce que nous sou-haiterions qu'ils avouent.

C'est l'occasion pour moi de présenter le projet qui sous-tend ma contribution, nommé ARCHIBAB (acronyme pour « Archives babyloniennes »). Il est dévolu à l'exploitation des textes d'archives babyloniennes du début du deuxième millénaire avant notre ère. La base de données informatique constituée dans ce but a réuni plusieurs milliers de notices bibliographiques, qui débouchent notamment sur l'inventaire de tous les documents intégralement publiés, au nombre de près de 31000. Dans une autre section, on trouvera progressivement le catalogue de ces textes, ainsi que leur transcription et leur analyse[5].

Pour présenter brièvement cette documentation, il faut d'abord souligner qu'elle provient de deux principaux types de contexte : ce qu'on peut désigner comme « les grands organismes », à savoir les temples et les palais, d'une part, les maisons privées d'autre part[6]. Trois genres sont principalement représentés : les textes juridiques, les lettres et les documents comptables. Le constat est vite fait : cette documentation très riche et variée est largement sous-exploitée, faute d'instruments de travail adéquats. La dispersion des publications constitue un des problèmes majeurs : le tiers de ces textes a paru dans environ 700 études, où l'on trouve de 1 à 9 documents seulement[7]. L'accroissement rapide de la documentation est assurément une bonne chose, mais rend le corpus difficile à maîtriser : il a en effet presque doublé ces trente dernières années, passant de 17275 textes publiés avant 1980 à 30789 à la date du présent colloque. D'où les deux

---

Literature » (SEAL : http://www.seal.uni-leipzig.de/), à la rubrique « 8. Funeral Texts ». Pour d'autres inscriptions funéraires, voir St. M. LUNDSTRÖM, « "Für die Dauer der Tage … für die Tage, die verbleiben". Zur Funktion der akkadischen Grabinschriften des 2. und 1. Jts. v. Chr. », *WZKM* 91, 2001, p. 211-258, en particulier p. 227-236 (§ 3.2 et 3.3).

4 Pour une exception récente, voir K. R. VEENHOF, « The Death and Burial of Ishtar-lamassi in *karum* Kanish », in R. VAN DER SPEK (éd.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, Bethesda, 2008, p. 97-119, spéc. p. 98-99 « Death in Old Babylonian Practice Documents ».

5 Voir le site internet www.archibab.fr. On y retrouvera la version électronique des textes édités dans la présente contribution.

6 Pour plus de détails, voir mon étude « L'historien face aux archives paléo-babyloniennes », consultable sur www.digitorient.com/? p=190.

7 On trouvera une analyse plus complète de la situation dans A. JACQUET, *Bibliographie relative aux documents d'archives d'époque paléo-babylonienne (XXe-XVIIe siècles)*, ARCHIBAB, Mémoires de NABU, Paris, à paraître.

priorités retenues par le projet ARCHIBAB : suivre l'actualité en donnant accès le plus vite possible aux documents récemment publiés, si possible avec des améliorations par rapport à l'*editio princeps* ; et d'autre part rassembler les textes publiés de manière dispersée.

C'est donc à partir de cette documentation que je voudrais exposer quelques aspects des relations entre les *vivants et leurs morts* dans la Mésopotamie du début du deuxième millénaire, conventionnellement appelée « paléo-babylonienne »[8]. Nous commencerons par l'examen de textes qu'on peut qualifier de « certificats de décès ». Nous verrons ensuite comment les maisons et leurs archives tissaient des liens étroits entre les défunts et leur descendance qui continuait d'habiter ces demeures. Nous analyserons enfin le rapport existant entre héritage, enterrement et « offrandes funéraires ».

1. La mention de décès dans des textes d'archives

Il n'existait pas, dans la Mésopotamie antique, de service d'état civil où naissances et décès auraient été enregistrés. Pourtant, la mort d'individus donnait parfois lieu à la rédaction de documents. On en trouve dans les archives palatiales, mais aussi dans les archives familiales. Enfin, la mort des souverains servait parfois de repère temporel, aussi bien dans des lettres que dans des formules de datation officielles.

1.1. L'administration palatiale

Une bonne partie des « certificats de décès » que nous possédons correspondent clairement à des procédures administratives au sein de grands organismes. On relève ainsi dans le palais de Mari plusieurs documents de ce type, comme celui-ci, publié par N. Ziegler dans son étude du personnel féminin sous le règne de Zimri-Lim[9] :

> « Rubaya, morte, intendante-*abarakkatum* du service de Ilu-kan. Le […]/vi/Zimri-Lim 11. »

On connaît bien le responsable du service des cuisines, Ilu-kan, dont dépendait Rubaya. Ce qui est moins clair, c'est l'identité de la personne qui a scellé ce document : Ahu-waqar, fils de Sin-gamil. Sans doute a-t-il pris

[8] J'ai proposé de la dénommer « amorrite » ; voir D. CHARPIN, « Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595) », in D. CHARPIN, D.O. EDZARD & M. STOL, *Mesopotamien : Die altbabylonische Zeit* = P. ATTINGER, W. SALLABERGER & M. WÄFLER (éd.), *Annäherungen 4*, OBO 160/4, Freiburg (Schweiz) & Göttingen, 2004, p. 25-480 (p. 38).

[9] FM 4 43 : (1) ^{munus}*ru-ba-a-ia* (2) BA.UG$_7$ (3) ^{munus}*a-ba-ra-ka-tum* (4) NÌ.ŠU DINGIR-*ka-an* (R.5) ITI ^{d}[IGI.KUR] U$_4$ [x.KAM] (6) [MU *zi-im-r*]*i-l*[*i-im*] (7) [*til-lu-ut* K]Á.DINGIR.RA^{ki} (8) [*il*]-*li-ku*. Sceau : [*a*]-*hu-w*[*a-qar*] / DUMU ^{d}EN.ZU-*ga*-[*mil*]. Voir N. ZIEGLER, *Florilegium marianum IV. Le Harem de Zimrî-Lîm. La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari*, Mémoires de NABU 5, Paris, 1999, p. 223.

part au constat officiel du décès, l'empreinte de son sceau servant à confirmer la déclaration du chef de service Ilu-kan.

Il existe encore trois inédits de ce genre dans les archives de Mari[10], plus anciens que celui qu'on vient d'examiner, puisque leur contexte archéologique permet de les dater de l'époque de Yahdun-Lim/Sumu-Yamam[11].

Le texte le plus simple indique[12] :

> « Une esclave morte, nommée Nihmatum. Sort[ie effectuée par Hamatil]. Le 15/iv. »

L'expression « sortie effectuée par Un Tel » n'est pas à prendre au pied de la lettre : elle s'explique par le souci de tenir à jour les listes de rations. Hamatil en était responsable en tant que superviseur de l'administration du palais à cette époque. Cette petite tablette comporte d'ailleurs une marque rouge, qui indique que l'on en a tenu compte dans l'établissement d'un récapitulatif[13]. De tels documents n'ont donc rien à voir avec un quelconque souci des défunts. On notera qu'il existe de la même façon des tablettes qui enregistrent la mort, non pas de personnel domestique, mais d'animaux[14] : elles relèvent du même souci comptable.

Un deuxième document donne un détail supplémentaire[15] :

> « Une esclave morte, nommée Kaškanatum : Hamatil et Napsi-[…] l'ont vue. Sortie effectuée par H[amatil]. Le 4/ii. »

Le scribe a indiqué le nom de deux responsables qui ont constaté le décès. Il s'agissait manifestement d'éviter que l'on cherche à maquiller une fuite en décès. Certains récapitulatifs énumèrent d'ailleurs les deux catagories (défunts et fugitifs) côte à côte[16].

---

10 Il a été fait allusion à l'un d'eux par G. DOSSIN, « Récentes découvertes épigraphiques à Mari », *CRAIBL* 1965, p. 306-312 (p. 402).

11 On notera qu'aucun d'eux ne comporte de nom d'année. Pour les archives de l'époque de Yahdun-Lim / Sumu-Yamam dans le palais de Mari, voir D. CHARPIN & N. ZIEGLER, *Florilegium marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite : essai d'histoire politique*, Mémoires de NABU 6, Paris, 2003, p. 57-73.

12 Inédit T.270 : (1) 1 GEME$_2$ BA.UG$_7$ (2) ^{I}*ni-ih-ma-tum* (3) MU.NI.[IM] (T.4) Z[I.GA HA.MA.TIL] (R.5) ITI *a-b*[*i-im*] (6) U$_4$ 15.KAM (7) BA.ZAL-*ma* (marque rouge). Pour la restitution du nom de Hamatil, voir ci-dessous T.229 : 7 et surtout T.188 : 8.

13 Pour le sens de ces marques rouges, voir D. CHARPIN, « Une pratique administrative méconnue », *MARI* 3, 1984, p. 258-259.

14 Voir en particulier les nombreuses étiquettes correspondant à des cadavres de vaches, publiées par M. KREBERNIK, *Tall Bi'a/Tuttul – II Die altorientalischen Schriftfunde*, WVDOG 100, Sarrebruck, 2001, p. 111-116 n°s 183-266.

15 Inédit T.229 : (1) 1 GEME$_2$ BA.UG$_7$ (2) *ka*$^?$*-áš-ka-na-tum* (3) MU.NI.IM (4) ^{I}HA.MA.TIL (5) [*ù*] *na-ap-si*-[…] (6) [*i-mu*]*-ru-ši* (7) Z[I.GA] H[A.MA.TIL] (8) ITI *ma-al*-[*ka-nim*] (9) U$_4$ 4.KAM (10) BA.ZAL-*ma*.

16 Voir par exemple la lettre où Haṣidanum écrit à Yasmah-Addu : « À présent, je viens d'envoyer à mon seigneur une tablette nominative des morts et des fugitifs » : ARM 5 35 : (8) *a-nu*-[*u*]*m-ma ṭup-pí-i* BA.UG$_7$ *ù* BA.ZÁH (9) *ša* [LÚ] *ù* šum-šu a-na ṣe-er be-lí-ia* (10) *uš-ta-bi-lam* ; voir LAPO 17 629. Voir également l'inédit T.219 : (19) 23 GEME$_2$ 3 MUNUS.TUR 4 TUR *pí-qí-tum* 1 GEME$_2$ BA.UG$_7$ 1 GEME$_2$ BA.ZÁH (20) *uš-*

Un troisième document indique l'origine de la défunte[17] :

> « Une fillette morte, nommée Saniatum, qui (appartenait) au butin de Šabiša, placée sous la responsabilité de Kiladi-El : Zikri-Addu (l'a) vue. Sortie effectuée par Hamatil. »

Parfois, les morts sont des nourrissons, comme dans cet exemple[18] :

> « Une fillette non sevrée, morte, fille de Azziya, provenant du butin de Kunnum, placée sous la responsabilité de Yahatti-El. Par l'intermédiaire de Muta-El, Ištar-kabar, Lah-kabi et Umannisuṭṭa. Le 12/vii*/Éponyme : Rigmanum. »

L'enfant est si petit qu'il n'est pas nommé : cela ne signifie pas qu'il n'ait pas reçu de nom, mais simplement que son nom ne figure sur aucune tablette. En effet, il ne s'agit pas ici d'un problème de ration, puisqu'on a affaire à un bébé encore allaité par sa mère ; en revanche, il doit être déduit des listes d'inventaire des captifs qui étaient soigneusement tenues à jour[19].

Tous ces exemples ont été pris dans les archives du palais de Mari, mais il ne s'agit nullement d'une particularité de celles-ci. Dans les archives découvertes dans un palais à Tell Leilan, on a trouvé six documents analogues, enregistrant le décès de personnes[20] ; on a également des textes du même type dans les archives du palais de Tuttul[21].

1.2. Mais aussi des documents « privés »

Cependant, à côté de ces certificats de décès rédigés par l'administration des palais, on trouve aussi des documents du même genre qui ont un con-

---

ta-pí-iṣ-ma 21 GEME$_2$ 3 MUNUS.TUR 4 TUR (21) *pí-qí-ti a-ka-ka-tum* « 23 servantes, 3 fillettes, 4 garçons, à affecter ; après qu'on ait déduit 1 servante morte et 1 servante fugitive, 21 servantes, 3 fillettes, 4 garçons, affectés à Akakkatum ».

17 Inédit T.188 : (1) 1 MUNUS.TUR BA.UG$_7$ (2) *sa-ni-a-tum* (3) MU.NI.IM (4) *ša ša-la-at ša-bi-ša-a*^{ki} (5) NI.SU *ki-la-di-èl* (R.6) ^{I}*zi-ik-ri-*^{d}ISKUR (7) *i-mu-ur* (8) ZI.GA HA.MA.TIL (9) ITI *hi-bir*$_5$*-tim* (T.10) U$_4$ 24.KAM (11) BA.ZAL-*ma* (5 coups d'ongle sur la tranche latérale).

18 Inédit TH 85.86 : (1) 1 DUMU.MUNUS [GA]BA BA.UG$_7$ (2) DUMU.MUNUS *az-zi-ia* (3) *ša ša-la-at ku-ni-im*^{ki} (4) NÌ.ŠU *ia-ha-at-ti-*AN (5) GÌR *mu-ta-*AN (6) x *iš*$_8$*-tár-ka-bar* (7) ^{I}*la-ah-ka-bi* (8) *ù ú-ma-ni-su-ṭá* (9) ITI *e-bu-ri-im* (10) U$_4$ 12.KAM (11) *li-mu ri-ig-ma-nu*.

19 Voir B. LION, « Les enfants des familles déportées de Mésopotamie du nord à Mari en ZL 11' », *Ktèma* 22, 1997, p. 109-118.

20 R. M. WHITING, « The Tell Leilan Tablets: A Preliminary Report », *American Journal of Archaeology* 94, 1990, p. 568-579 (p. 570 n. 92). R. Whiting a insisté sur la valeur juridique, et pas seulement comptable, de ces documents (p. 570 n. 93), du fait qu'ils ont été scellés par une à quatre personnes et qu'un de ces textes a été retrouvé dans une enveloppe sur laquelle le texte de la tablette intérieure a été dupliqué. Les textes ont été catalogués p. 576-577 (L85-126 et L.85-145 à 149).

21 M. KREBERNIK, *Tall Bi'a/Tuttul – II Die altorientalischen Schriftfunde*, WVDOG 100, Sarrebruck, 2001, p. 62 (KTT 78) et p. 123 (KTT 286).

texte manifestement privé. Je commencerai par citer une tablette conservée à Edimbourg[22] :

> « Depuis le 12/iii, ^{f}Betta est morte ; on l'a enterrée le 13. Le 13/iii/Samsuditana 11. »

Faute de contexte, il est impossible de dire pourquoi un tel certificat a été rédigé. Du moins a-t-il pour nous l'intérêt de montrer qu'en Orient, dans l'antiquité comme de nos jours, l'enterrement avait lieu très vite après le décès[23].

Un autre document très curieux indique[24] :

> « Le 5/xii/Abi-ešuh 3 (d) : année où mon père est mort. »

Manifestement, l'auteur de ce mémorandum a éprouvé le besoin de noter très précisément la date du décès de son père ; comme souvent, la motivation de l'écrit reste implicite. On peut penser à un arrière-plan juridique : par exemple, le fils n'aurait pas hérité le sceau de son père et voudrait se prémunir contre la revendication postérieure d'un créancier[25].

Quoi qu'il en soit des hypothèses concernant le contexte de tels documents, une conclusion est sûre : à l'époque paléo-babylonienne tardive, l'écrit avait profondément pénétré la société, pour que de tels textes aient été rédigés[26].

---

22 S. DALLEY, *A Catalogue of the Akkadian Cuneiform tablets in the Collections of the Royal Scottish Museum, Edinburgh, with copies of the texts*, Edimbourg, 1979, nº 21 : (1) *iš-tu* ITI SIG$_4$.A (2) U$_4$ 12.KAM (3) ^{Imunus}*be-et-ta-a* (4) *i-mu-ut* (5) *i-na* U$_4$ 13.KAM (6) *iq-be-e-ru-ši* (R.7) ITI SIG$_4$.A U$_4$ 13.KAM (8) MU *sa-am-su-di-ta-na* LUGAL.E (9) ^{d}UTU EN SAG.KAL (10) AN.KI.A.BA. Une traduction de ce texte a été donnée par R. PIENTKA-HINZ, « Altbabylonische Texte », in B. JANOWSKI & G. WILHELM (éd.), *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*, TUAT NF 1, Gütersloh, 2004, p. 25-38 (p. 38), avec ce commentaire : « Welche besonderen Umstände zur Anfertigung des folgenden Totenscheins geführt haben, ist unbekannt. »

23 Pour cette question, je me permets de renvoyer à mon étude « "Le roi est mort, vive le roi !" Les funérailles des souverains amorrites et l'avènement de leur successeur », in R. VAN DER SPEK (éd.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th birthday*, Bethesda, 2008, p. 69-95 (p. 71-72).

24 Gordon *SCT* nº 45 : (1) [ITI] ŠE.GUR$_{10}$.KU$_5$ U$_4$ 5.KAM (2) MU *a-bi-e-šu-uh* LUGAL.E (3) INIM MAH AN ^{d}EN.LÍL.LÁ.KA (4) ERIN$_2$ [*k*]*a-aš*-[*š*]*u-ú-um* (5) *ša-at-tum ša a-bi i-mu-tu* (collation du nom d'année dans M. J. A. HORSNELL, *The Year Names of the First Dynasty of Babylon. Volume 2. The Year-Names Reconstructed and Critically Annotated in Light of their Exemplars*, Hamilton, 1999, p. 245).

25 Pour un cas de ce genre, voir F. VAN KOPPEN, « Redeeming a Father's Seal », in C. WUNSCH (éd.), *Mining the Archives. Festschrift für Christopher Walker on the Occasion of his 60th Birthday*, Dresden, 2002, p. 147-172.

26 Voir à ce sujet D. CHARPIN, *Lire et écrire à Babylone*, Paris, 2008 (version révisée et traduite en anglais : *Reading and Writing in Babylon*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011).

1.3. La mort des rois comme repère chronologique

La mort de certains rois fut jugée par les contemporains comme un moment suffisamment crucial pour qu'ils s'y réfèrent par la suite dans leurs évocations du passé[27]. En témoigne cette lettre où Yamṣum, envoyé du roi de Mari à Ilan-ṣura, transcrit le discours qu'il tint au roi local, vassal de Zimri-Lim[28] :

> « Depuis que Samsi-Addu est mort, il y a quatre rois puissants. Mais ils n'ont pas épousé deux filles de (la lignée de) Yahdun-Lim. Présentement, des filles de mon seigneur, tu en as épousé deux. »

De manière plus officielle, le décès de certains souverains fut commémoré par des formules de « noms d'années » de royaumes voisins[29]. Tel fut par exemple le cas de la cinquième année du roi Ibal-pi-El II d'Ešnunna, ainsi libellée[30] :

> « Année où Samsi-Addu est mort. »

Certaines de ces formules ne renvoient pas à des rois, mais à des princes ou autres dignitaires[31] ; dans des cas de ce genre, la formule n'est pas forcément à attribuer à un royaume étranger.

2. LES MAISONS ET LEURS ARCHIVES

2.1. Les maisons et les caveaux funéraires

Les liens entre les vivants et leurs morts étaient étroits d'un simple point de vue architectural : dans bien des cas, en effet, les morts étaient enterrés dans un caveau construit sous le sol d'une des principales pièces de la maison, en même temps que celle-ci. Les conclusions de Woolley à partir de ses fouilles à Ur ont été confirmées par les découvertes de Larsa de 1987-89[32]. Cette cohabitation a laissé quelques traces écrites. On prenait en effet

---

27 Voir D. CHARPIN, « L'évocation du passé dans les lettres de Mari », in J. Prosecky (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale Prague, July 1-5, 1996*, Prague, 1998, p. 91-110 (spéc. p. 92).

28 ARM 26/2 303 : (20') *iš-tu* ^{d}UTU-*ši*-^{d}IŠKUR *i-mu-tù* (21') 4 LUGAL.MEŠ *i-ba-šu-ú* (22') *dan-nu-tù-um ù* DUMU.MUNUS *ia-ah-du-li-im* (23') 2 ⸢MUNUS *ú-ul*⸣ *i-hu-zu-ú* (24') [*i-n*]*a-an-na* DUMU.MUNUS *be-lí-ia* 2 MUNUS *ta-hu-uz*.

29 Voir en dernier lieu D. CHARPIN, « Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595) », in D. CHARPIN, D. O. EDZARD & M. STOL, *Mesopotamien : Die altbabylonische Zeit*, OBO 160/4, Freiburg (Schweiz) & Göttingen, 2004, p. 392 n. 2012.

30 MU ^{d}UTU-*ši*-^{d}IŠKUR BA.UG$_7$; voir les références dans L. M. HUSSEIN, *Tell Ḥarmal. Die Texte aus dem Hauptverwaltungsgebäude „Serai"*, Dissertation, Marburg, 2009, p. 70.

31 Tel est le cas de Nabi-ilišu, qualifié d'« intendant » (*abu bîtim*) dans une formule de la Diyala (L. M. HUSSEIN, *Tell Ḥarmal*, Dissertation, Marburg, 2009, p. 82).

32 M.-Th. Barrelet avait remis en cause les conclusions de Woolley (cf. « Les pratiques funéraires de l'Iraq ancien et l'archéologie : état de la question et essai de prospective », *Akkadica* 16, 1980, p. 2-27). Cependant, la fouille de grandes maisons à Larsa

grand soin d'éviter que les pleurs des bébés ne perturbent les défunts : un texte qui avait été publié comme une berceuse[33] a été réinterprété comme une incantation destinée à apaiser les défunts qu'on craignait de voir irrités par les cris d'un nouveau-né[34].

Que se passait-il quand une maison était partagée entre les héritiers du chef de famille ? Les archives de la famille Sanum à Larsa nous donnent un exemple intéressant[35] : la maison fut divisée entre quatre fils, l'aîné recevant selon la coutume le double de ses frères. Or, dans sa part, figure une pièce qualifiée de *ganûnum* ; ce mot, qui désigne souvent une sorte de magasin, a aussi le sens de « salon »[36]. On sait que les caveaux funéraires se trouvaient souvent sous la plus grande pièce de la maison. Dans l'épopée d'Erra, le terme de *ganûnu* pourrait renvoyer à cette réalité[37] :

> « Celui qui a bâti une maison : "C'est mon *ganûnu*", dit-il, "je l'ai construit de sorte que je puisse m'y reposer, et le jour où mon destin m'aura éteint, j'y dormirai." »

On peut paraphraser cette déclaration ainsi : « Une fois mort, je serai couché dans le caveau situé sous le sol de ce *ganûnu* ». Il semble donc que l'aîné des descendants de Sanum reçut dans sa part d'héritage la pièce de la maison sous laquelle se trouvait le caveau familial[38].

---

en 1987-89 a confirmé que les caveaux avaient bien été construits en même temps que les maisons sous lesquelles ils se trouvaient ; cf. Y. CALVET, « Bâtiments paléobabyloniens à Larsa », in J.-L. HUOT (éd.), *Larsa. Travaux de 1987 et 1989*, BAH 165, Beyrouth, 2003, p. 143-297.

33 W. FARBER, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*, MC 2, Winona Lake, 1989.

34 K. VAN DER TOORN, « Magic at the Cradle : A Reassessment », in T. ABUSCH & K. VAN DER TOORN (éd.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, AMD 1, Groningue, 1999, p. 139-148.

35 D. CHARPIN, « La politique immobilière des marchands de Larsa à la lumière des découvertes épigraphiques de 1987 et 1989 », in J.-L. HUOT (éd.), *Larsa, travaux de 1987 et 1989*, BAH 165, Beyrouth, 2003, p. 311-322 (étude accessible sur www.digitorent.com/ ?attachment_id = 91).

36 Le *CAD* traduit « living quarters » (*CAD* G, p. 42) ; c'est à tort que ce sens a été rejeté par B. JAHN, *Altbabylonische Wohnhäuser. Eine Gegenüberstellung philologischer und archäologischer Quellen*, DAIOA 16, Rahden, 2005, p. n. 156 ; pour d'autres remarques sur cet ouvrage, voir D. CHARPIN, « Archives paléo-babyloniennes : les textes et le terrain », *RA* 103, 2009, p. 131-148.

37 *ša bîta îpušu ganûnîma iqabbi / annâ êtepušma apaššaha qerbuššu / ûmu ubtîlanni šîmatî aṣallal ina libbi* (*Erra* IV 99-101). Voir le commentaire de ce passage par K. VAN DER TOORN, « Magic at the Cradle », AMD 1, p. 145.

38 On doit ici mentionner une lettre paléo-assyrienne montrant que la vente d'une maison posait un problème pour la quiétude des morts de la famille. La lettre a été publiée par C. MICHEL & P. GARELLI, *Tablettes paléo-assyriennes de Kültepe volume 1 (Kt 90/k)*, Istanbul, 1997, nº 46 ; une nouvelle traduction commentée, proposant l'interprétation indiquée ci-dessus, a été donnée par K. R. VEENHOF, « Redemption of Houses in Assur and Sippar », in B. BÖCK, E. CANCIK-KIRSCHBAUM & T. RICHTER (éd.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger*, AOAT 267, Münster, 1999, p. 599-616.

2.2. Les archives : le tri entre le durable et le périmé

La maison offrait un autre lien entre les vivants et leurs morts, sous la forme des archives familiales, qui couvrent plusieurs générations. Du point de vue chronologique, on y trouve deux types de textes. Les documents de la vie quotidienne avaient une durée de vie limitée : les lettres, par exemple, ne servaient qu'à des besoins de communication immédiats. Mais bon nombre de contrats n'avaient également qu'une durée de validité limitée : une créance était normalement détruite après le remboursement de la dette, un bail après la fin de la durée de la location, etc. En revanche, certains contrats n'avaient en eux-mêmes pas de limite de validité dans le temps : un contrat d'achat servait de titre de propriété à l'acquéreur tant qu'il gardait le bien acquis. Il en allait de même pour les contrats qui enregistraient un changement de statut personnel, comme les mariages ou les adoptions, qui avaient des incidences sur les patrimoines. Nous avons la preuve que des tris étaient régulièrement opérés par les particuliers, qui ne conservaient dans leurs archives que deux catégories de documents : les textes de toute nature les plus récents d'une part, leurs titres de propriété d'autre part. On peut prendre l'exemple d'une famille d'Isin dont les archives nous sont parvenues. Trois générations sont attestées sur environ 75 ans : le grand-père Puzur-Gula, puis son fils Kubbulum, et enfin son petit-fils Dada[39].

Dada, le membre le plus récent de cette famille, est documenté sur 16 ans, de l'an 13 à l'an 29 de Samsu-iluna. On trouve dans ses archives 57 textes : 7 sont des contrats à durée indéterminée (partage d'héritage, achats, adoption) et 50 des contrats à durée déterminée (louages, prêts, comptabilité). Quand on remonte dans le temps, on s'aperçoit que la proportion s'inverse : sur les 7 textes concernant Kubbulum, le père de Dada, on ne compte qu'un texte à durée déterminée. Il n'y en a aucun sur les 12 textes concernant Puzur-Gula : il s'agit seulement de contrats d'achat ou autres documents à durée indéterminée.

Nom	**Type de textes**	**Dates**
Dada	– Partage d'héritage entre Dada, frère aîné et Ašnannatum, du vivant de leur père Kubbulum (NBC 9222)	-/viii/Samsu-iluna 13
	– achat d'un terrain bâti (AO 11149)	4/x/Samsu-iluna 13
	– adoption de Dada et Nissabanatum, les fils de Kubbulum, par Ikun-piša et son épouse	-/xi/Samsu-iluna 13
	– achat d'une prébende (NBC 9777)	7/iii/Samsu-iluna [23$^?$]
	– achat d'un champ (NBC 5327)	15/v/Samsu-iluna 23
	– achat d'un champ (NBC 6761)	1/v/Samsu-iluna 24

[39] Voir D. CHARPIN, *Archives familiales d'Isin d'époque paléo-babylonienne*, ARCHIBAB, Mémoires de NABU, Paris, à paraître. Le tableau est présenté en remontant de la génération la plus récente à la plus ancienne.

	– achat d'une prébende (AO 11125) – 39 créances (argent, grain, bière etc.) – 3 textes de louage – 5 textes de comptabilité – 3 lettres *Total : 57 textes, dont 7 à durée indéterminée*	29/iii/Samsu-iluna 28 Samsu-iluna 14 à 29 Samsu-iluna 16 à 19 Samsu-iluna 19 à 28 (non datées) *Samsu-iluna 13 à 29 (1737 à 1721)*
Kubbulum père de Dada	– achat d'un terrain bâti (BIN 7 183) – prêt de grain (BIN 7 184) – achat d'une prébende (BIN 7 175) – achat d'un champ (NBC 5535) – achat d'un terrain bâti (AO 11133) – achat d'une prébende (AO 11138) – achat d'une prébende (BIN 7 188) *Total : 7 textes, dont 6 à durée indéterminée*	5/v/Samsu-iluna 4 [-]/v/Samsu-iluna 5 10/ix/Rim-Sin IIc -/vii/Samsu-iluna 11 7/v/Samsu-iluna 14 12/viii/Samsu-iluna 14 -/vii/Samsu-iluna 14 *Samsu-iluna 4 à 14 (de 1746 à 1736)*
Puzur-Gula père de Kubbulum	– achat d'un terrain bâti (NBC 9851) – procès (AO 11127) – procès (AO 11142) – achat d'une prébende (AO 11152) – achat d'une prébende (BIN 7 214) – achat d'une prébende (BIN 7 167) – achat d'une prébende (BIN 7 169) – achat d'une prébende (AO 11153) – adoption de Puzur-Gula par Šumum-libši et son épouse (AO 11140) – engagement d'Ili-bani de ne pas réclamer à Puzur-Gula et ses enfants 1 mine d'argent qu'il lui avait confiée en dépôt (NBC 5312) – séparation de biens avec son épouse (BIN 7 171 et 172) *Total : 12 textes, dont 12 à durée indéterminée*	-/iii/Damiq-ilišu A -/xi/Hammu-rabi 6 -/ix/Hammu-rabi 12 -/vi/Rim-Sin 45 (date cassée) -/xi/Rim-Sin 45 -/v/Rim-Sin 46 -/ix/Rim-Sin 47 (date cassée) (date cassée) 1/v/Rim-Sin 58 *Damiq-ilišu à Rim-Sin 58 (de 1794(?) à 1765)*

2.3. La transmission des titres de propriété

On trouve enfin dans ces archives des documents qui ne concernent pas directement les membres de la famille. Une étude attentive permet de voir que ces contrats portent sur des biens qui passèrent plus tard aux mains de

certains membres de la famille : on a là un exemple de plus de transmission des titres de propriété. Ce phénomène, qui prit naissance au début du deuxième millénaire, s'explique en raison de la place de plus en plus grande tenue par l'écrit en matière de preuve : il fallait être en mesure de prouver l'origine des biens que l'on possédait. Aussi, à chaque transfert de propriété (vente, mais aussi héritage, adoption, etc.), les titres de propriété antérieurs étaient-ils soigneusement transmis au nouveau propriétaire[40].

On peut dans certains cas reconstituer ces « chaînes de transmission[41] » unissant les générations successives, les biens et les titres de propriété afférents étant transmis en même temps. Ainsi, Dada aurait-il pu dire : « Je détiens cette prébende de purificateur-*pāšīšum* du temple de Ningišzida, parce que :

- je l'ai héritée de mon père Kubbulum [tablette : NBC 9222, qui date du -/viii/Samsu-iluna 13] ;
- qui l'a héritée de son père Puzur-Gula ;
- qui l'a héritée de son père adoptif Šumum-libši [contrat d'adoption : AO 11140, date cassée] ;
- qui l'avait lui-même reçue de Šallurum ;
- qui l'avait lui-même achetée à Adad-rabi [YOS 14 326, qui date de l'an 1 du roi d'Isin Iter-piša]. »

Et de fait, dans les archives de Dada, on remonte jusqu'à cet achat (YOS 14 326), qui date de l'an 1 du roi d'Isin Iter-piša, soit 1835, donc 114 ans avant la destruction de la maison de Dada…

Mais il faut aussitôt tirer négativement une conclusion d'une très grande importance méthodologique : nous ne possédons, dans les archives de Dada, qu'une partie des archives des générations antérieures. Le terme d'« archives familiales » peut donc être très dangereux s'il est employé sans discernement : on n'a jamais affaire aux archives d'une famille, mais seulement aux archives du dernier représentant d'une branche de cette famille ! Il n'est donc pas possible, à travers les textes conservés dans le dernier état des archives, de reconstituer une image complète des activités des membres des générations antérieures. Les archives des vivants ne permettent pas de connaître complètement les activités des morts.

---

40 Sur ce sujet, voir mon étude « Transmission des titres de propriété et constitution des archives privées en Babylonie ancienne », *in* K. R. VEENHOF (éd.), *Cuneiform Archives and Libraries. Papers Read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale Leiden, 4-8 July 1983*, PIHANS 57, Leyde, 1986, p. 121-140, reprise et mise à jour dans mon livre *Writing, Law and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*, Chicago University Press, Chicago, 2010, ch. 4 « The Transfer of Property Deeds and the Constitution of Family Archives ».

41 Pour reprendre la belle expression de M. Tanret ; voir M. TANRET, C. JANSSEN & L. DEKIERE, *Chains of Transmission : A Search through Ur-Utu's Property Titles*, Mesopotamian History and Environment Memoirs 2, Gand, à paraître.

3. Héritage, enterrement et offrandes funéraires

Les textes d'archives nous permettent aussi de pénétrer les mentalités des anciens habitants de la Mésopotamie. Les lettres tiennent à cet égard une place irremplaçable, comme on va le voir par quelques exemples.

3.1. Adoption et enterrement

Pourquoi les anciens Mésopotamiens souhaitaient-ils avoir une descendance ? Une lettre nous fournit une réponse intéressante : d'abord, pour que quelqu'un les enterre le moment venu. Il s'agit d'une missive écrite par une religieuse-*nadîtum*[42]. Ces femmes, n'ayant pas le droit d'enfanter, pratiquaient souvent l'adoption[43]. On considère en général que cela leur permettait d'avoir quelqu'un qui veille à leur entretien dans leur vieillesse[44]. Mais cette femme donne une raison inattendue[45] :

> « J'ai élevé un seul garçon, pensant : "Qu'il grandisse pour qu'il puisse m'enterrer !" »

Il ne s'agit pas là d'un phénomène propre à l'époque paléo-babylonienne ni au milieu de ces religieuses. Dans les archives de Nuzi, du XIV[e] siècle, on relève dans un contrat d'adoption cette clause[46] :

> « Tant que Pai-Teššup vivra, Kinni le révèrera (= le servira). Lorsque Pai-Teššup mourra, alors Kinni le pleurera et l'enterrera. »

3.2. Héritage et offrandes funéraires

Un autre texte fournit cependant explicitement le lien que l'on attend entre le statut d'héritier et l'accomplissement d'offrandes funéraires[47]. Il s'agit d'un testament découvert à Suse[48] :

---

42 Vu les bénédictions par Enlil, Ninurta et Nin-imma, il s'agit d'une religieuse-*nadîtum* vouée au dieu Ninurta à Nippur ; voir au sujet de ces femmes l'étude d'E. Stone, « The Social Role of the *Nadītu* Women in Old Babylonian Nippur », *JESHO* 25, 1982, p. 50-70.

43 Voir notamment E. C. Stone & D. I. Owen, *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-liṣṣur*, MC 3, Winona Lake, 1991.

44 Voir M. Stol, « The Care of the Elderly in Mesopotamia in the Old Babylonian Period », in M. Stol & S. P. Vleeming (éd.), *The Care of Elderly in the Ancient Near East*, Leyde, 1998, p. 50-117.

45 *AbB* 9 228 : (24) *ù ṣú-ha-ra-am* (T.25) *iš-te-en ù-ra-*[*b*]*i-ma* (26) *um-ma a-na-ku-ú-ma* (27) *a-na qè-bé-ri-ia* (TL.28) *li-ir-bi-a*. La traduction du *CAD* Q 202a (« Let him grow up to bury me ») me paraît préférable à celle de *AbB* 9 (« Let him be grown up at the time of my burial »). Mais le *CAD* a eu tort de lire *lurabbīma* (au lieu de *urabbīma*) et de traduire : « I would like to raise a youngster ». La fin de la lettre montre que la religieuse a effectivement élevé ce jeune homme, qu'un marchand prétend avoir acheté comme esclave.

46 *HSS* 19 39 : 7-11. Voir A. Skaist, « The Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia », in B. Alster (éd.), *Death in Mesopotamia. XXVI[e] Rencontre Assyriologique Internationale*, Mesopotamia 8, Copenhague, 1980, p. 123-128 (p. 124-125).

> « Sentant sa mort prochaine, il brisa une motte de terre de devant et de derrière[49] et donna (sa succession) à sa fille Narubti (en disant) : “Tant que je vivrai, vous me donnerez à manger et quand je serai mort, vous accomplirez le rite du *kispum*”. »

Ce qui est ici anormal, c'est le fait que la succession soit dévolue à une fille ; celle-ci (sans doute avec son mari) doit pourvoir à l'entretien de son père à la fois dans ses vieux jours et après sa mort, cette obligation alimentaire étant liée à la dévolution de la succession.

3.3. Le kispum et le « culte des ancêtres »

Je voudrais pour finir citer un document d'une importance considérable, mais qui a jusqu'à présent échappé à l'attention[50]. Cette lettre du roi de Babylone Hammu-rabi est adressée à son représentant dans le Sud, nommé Sin-iddinam[51] :

---

[47] Pour les offrandes aux défunts connues sous le nom de *kispum*, voir A. TSUKIMOTO, *Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien*, AOAT 216, Neukirchen-Vluyn, 1985. La documentation issue du palais de Mari a été examinée en dernier lieu par A. JACQUET, « Funerary rituals and cult of the ancestors during the amorrite period : the evidence of the royal archives of Mari », dans *(Re-)Constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East, Actes du colloque organisé par le Promotionsverbund “Symbole der Toten", Prof. Dr. Peter Pfälzner, Altorientalisches Seminar, Universität Tübingen, les 21-23 mai 2009*, Qatna Studies, Tübingen, sous presse. Rappelons que l'abondance des textes dans le palais de Mari sur ce sujet est due à un hasard de la documentation : fondamentalement, le rite du *kispum* était un rite familial. C'est en tant que chef de la famille royale que le roi était chargé de son accomplissement.

[48] *MDP* 23 285 : (10) *i-na pa-ni ší-im-ti-šu* (11) *ki-ir-ba-na šà pa-ni ù wa-ar-ki* (12) *ih-pi-ma* (13) *a-na* ^{munus}*na-ru-ub-ti ma-ar-ti-šu* (14) *id-di-iš-ší* (15) *ba-al-ṭá-ku-ma a-ka-la ta-*[*na*]*-di*$^{!}$*-na* (16) *mi-ta-ku-ma ki-is-pa ta-ka-sí-*[*pa*]. Voir A. SKAIST, « The Ancestor Cult and Succession in Mesopotamia », in B. ALSTER (éd.), *Death in Mesopotamia. XXVI*^{e} *Rencontre Assyriologique Internationale*, Mesopotamia 8, Copenhague, 1980, 302 p., p. 124, dont la traduction des l. 15-16 est cependant à changer (en suivant le *CAD* K, p. 426b) ; la deuxième personne du pluriel l. 15 et 16 (*tanaddinâ* et *takassipâ*) englobe sans doute Narubti et son mari.

[49] Pour le sens du geste symbolique consistant à briser une motte de terre, voir E. CASSIN, « Symboles de cession immobilière dans l'ancien Droit mésopotamien », *L'année sociologique*, 1952, p. 107-161, repris dans *Le Semblable et le différent*, Paris, 1987, p. 280-337, en particulier p. 287-288. Voir également les références du *CAD* K, p. 403a ; au vu des exemples de Nuzi qui s'y trouvent rassemblés, il me semble que le père pratique ici un geste symbolique qui annule toutes les dispositions qu'il aurait pu prendre auparavant concernant sa succession (c'est très clair dans *MDP* 22 137) et pour le futur ; j'en reviens donc à l'interprétation du P. Scheil (« toute donation d'avant et après, il a annulé »), qui avait déjà repéré l'analogie avec les textes de Nuzi.

[50] J'en ai déjà rapidement souligné la portée dans ma recension de *AbB* 13 (*AfO* 44/45, 1997/98, p. 339-343, spéc. p. 340).

[51] *AbB* 13 21 : (1) *a-na* ^{d}EN.ZU-*i-d*[*í-nam qí-bí-ma*] (2) *um-ma ha-a*[*m-mu-ra-bi-ma*] (3) ^{Id}EN.ZU-*ú-se-l*[*i* x x o] (4) *ki-a-am ú-lam-mi-da-a*[*n-n*]*i* [*u*]*m-m*[*a š*]*u-ma* (5) ^{I}GEŠTU$_2$.LÁ *ma-ri* (6) *iš-tu* MU 8.KAM *ih-li-qà-an-ni-ma* (7) *ba-al-ṭú-us-sú ú-ul i-de-e-ma*

> « Dis à Sin-iddinam : ainsi (parle) Hammu-rabi. Sin-uselli […] m'a appris ceci : "Mon fils Sukkukum a disparu depuis huit ans et je ne savais pas s'il était toujours vivant ; je lui ai donc fait régulièrement des offrandes funéraires comme à un mort. Mais maintenant, on m'a dit sa présence à Ik-bari, dans la maison d'Ibni-Ea, le cavalier, joailler, fils de Ṣilli-Šamaš." »

La suite indique que le père se rendit sur place, mais qu'on lui refusa de voir son fils. Le roi demanda que des gendarmes s'emparent de Sukkukum et de son geôlier et que tous deux soient conduits à Babylone.

Le passage crucial pour nous se situe dans la citation faite par Hammu-rabi de la supplique qu'il avait reçue : le père dit qu'il a fait le *kispum* pour son fils. Ce texte permet une clarification essentielle : le rite du *kispum* ne relève pas du « culte *des ancêtres* » en tant que tels, il s'agit des soins apportés *aux défunts*. Le texte dit explicitement : *kîma mîtim* « comme à un mort ». Quoi qu'il soit plus courant qu'un fils fasse le *kispum* pour son père, un père pouvait parfaitement accomplir le *kispum* pour son fils décédé[52].

4. CONCLUSIONS

La présente communication n'a bien entendu aucune prétention à l'exhaustivité : il s'agissait ici de montrer comment l'exploitation des très riches archives d'époque paléo-babylonienne permet d'aboutir à des conclusions intéressantes quant aux relations unissant les vivants et leurs morts. La complémentarité entre les types d'archives (palatiales ou privées) et les genres de textes (documents comptables, textes juridiques et lettres) permet d'aborder certains aspects de ce thème, sur lequels les textes littéraires ou religieux restent souvent muets. L'historien des religions ne doit pas l'oublier[53].

---

(8) *ki-ma mi-tim ki-is-pa-am* (9) *ak-ta-as-sí-ip-šum* (10) *i-na-an-na i-na* ^{uru}E-*ba-ri-i*^{ki} (11) *i-na* É *ib-ni-é-a* RÁ.GAB KÙ.DÍM (12) DUMU *ṣíl-lí-*^{d}UTU (13) *wa-aš-bu-us-sú iq-bu-nim*.

52 On peut estimer, d'un point de vue juridique, que le père a effectivement recueilli la succession de son fils et que la situation n'a donc rien d'aberrant ; du point de vue religieux, elle mérite cependant d'être relevée. Pour un exemple de père responsable des dettes de son fils décédé, voir *AbB* 13 22 : « Que Taribum, qui a pris la part successorale de son fils, paye l'argent selon les termes mêmes de sa tablette scellée » (21) *a-na pí-i ka-ni-ki-šu* (22) kù-babbar-*am* (23) ^{I}*ta-ri-bu-um* (24) *ša zi-it-ti ma-ri-šu il-qú-ú* (25) *li-pu-ul*.
Pour la notion de généalogie dans le monde paléo-babylonien, voir en dernier lieu A. JACQUET, « Réunir les morts de la famille : traditions généalogiques à l'époque paléo-babylonienne », in L. MARTI (éd.), *La Famille dans le Proche-Orient ancien : réalités, symbolismes et images. Actes de la 55e Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, Collège de France, 6-9 juillet 2009*, Winona Lake, sous presse.

53 De ce point de vue, on ne peut que louer l'approche de K. VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, SHCANE 7, Leyde, 1996 (livre auquel j'ai apporté quelques compléments dans *JAOS* 121, 2001, p. 685-687).

LE *KISPUM* DANS LES TRADITIONS AMORRITES*

Jean-Marie Durand, Collège de France, EPHE IV, UMR 7192

1. LA CÉRÉMONIE DU *KISPUM*

Le *kispum* représente le culte rendu en Babylonie aux morts. Les études sur le *kispum* ont été relancées suite à la publication de l'article fondamental de J.J. Finkelstein, « The Genealogy of the Hammurapi Dynasty », dans *JCS* 20, 1966, où il publia une tablette du British Museum, BM 80328, qui était le premier vrai exemple d'un rite de *kispum*. Une abondante bibliographie s'en est suivie[1].

Le sens de ce texte est très clair: après une énumération d'an-cêtres, individu par individu, arrive l'évocation groupée des soldats « qui sont tombés lors des défaites (*dannâtum*) de leur seigneur », des princes et des princesses ainsi que de tous les humains (*awîlûtum*) qui de par l'univers n'ont ni pourvoyeur ni qui s'occupe d'eux (*pâqidum* et *sâhirum*); l'évocation se termine par l'exhortation:

> « Venez! Mangez ci, buvez ça! Priez pour Ammî-ṣaduqa, fils d'Ammî-Ditana, roi de Babylone » (Alkânim-ma anniam 'aklâ anniam šitiâ ana Ammî-ṣaduqa mâr Ammî-Ditana šar Bâb-ilim kurbâ)! »

Il s'agit donc d'un repas et il n'est pas sans importance de constater que c'est justement un terme qui signifie « repas », *naptanum*, qui désigne également le sacrifice offert aux dieux. Dans *FM* VII 45: 4, où il s'agit d'une sorte de *kispum* puisque la famille royale d'Alep commémore un de ses rois défunts[2], Sumû-êpuh, le vocabulaire utilisé mérite l'attention: la cérémonie elle-même est appelée *idirtum rabîtum* (l. 5) mais le sacrifice aux dieux[3]

---

* Ceci est une reprise amplifiée de la communication proposée lors du Colloque du collège de France. Merci à Dominique Charpin pour sa relecture et ses compléments.

1 Relecture sur certains points par W. G. LAMBERT, « Another Look at Hammurabi's Ancestors », *JCS* 22, 1968, 1-2; cf. Robert R. WILSON, « Genealogy and History in the Biblical *World* », *YNER* 7, 1977 et en dernier lieu le traitement par D. CHARPIN et J.-M. DURAND dans « Fils de Sim'al », *RA* 80, 1986, spéc. p. 163-170.

2 Pour ce fait, cf. ici-même n. 9.

3 Dans *FM* VII, j'avais compris le texte, l. 3 sq. [*in*]*ûma pagriâim ša Dagan, Šalaš u Hebat ina ekallim,* [*a*]*na i*[*d*]*irtim rabîtim ša Sumu-êpuh wašbâ*[*nu*] = « Lors de (l'offrande du) *pagrâ'um* à Dagan, Šalaš et Hébat dans le palais pour la grande déploration concernant Sumu-êpuh, nous étions assis… » D. Charpin me suggère de lire simplement *wašbâ* à la fin de la ligne 5 (la photo du texte n'incite pas à rajouter un signe, effectivement) et de comprendre : « Šalaš et Hébat siégeaient dans le palais ». Cela est possible quoique la présence des deux déesses, manifestement apparentées à

naptanum (l. 6). Le terme de *idirtum* peut ne signifier ici que « acte de respect », en vertu du sens d'*adârum*[4], mais le *naptanum* offert aux dieux signifie « repas », donc « sacrifice ». Dans *FM* VII j'avais rendu *idirtum* par « déploration » mais un tel acte semble plutôt avoir été dit *bikîtum* et la cérémonie de deuil, elle-même, *sipittum*[5]. Il est ainsi vraisemblable que *idirtum* désigne plutôt une « commémoration de deuil ».

Le *kispum* est donc l'offrande limitée aux humains lors de la commémoration générale à laquelle sont associés les dieux, lesquels ne sont pas mentionnés dans le texte babylonien. Comme il s'agit, lors de ce rite, de convier des gens à venir, il est vraisemblable que le terme *kispum* doit avoir en lui-même une signification de la sorte; une dérivation à partir de *kasâpum* « rompre le pain » me paraît obvie[6]; une telle gestuelle de « rompre le pain » pour commencer le repas n'est attestée que dans la Cène mais l'acte est déjà bien connu du rituel babylonien. Un texte comme *KAR* 139: 6 dit explicitement: « il rompt un pain au dessus de la table sacrificielle »; même si ce geste ne semble pas avoir été le premier lors de l'offrande offerte à un dieu, vu néanmoins que les fumigations obtenues par le moyen des plantes odoriférantes sur les braises servaient à « faire venir la divinité » comme cela est visible par l'encens qu'allume ailleurs le devin[7], on peut considérer

Dagan, revienne à ce qu'elles aient leur part dans le culte. Il reste constant, dans les deux compréhensions, que la famille humaine se réunisse en présence d'une famille divine.

4 Le verbe *adârum* a le sens de « vénérer, respecter » ; c'est un terme occidental qui correspond à *palâhum* dans son sens d'« avoir une peur révérencieuse », selon l'usage du très courant *bêlî aplah*, « J'ai craint de mécontenter mon seigneur », et que l'on retrouve dans le terme *mâdarum* « celui envers qui on a du respect ». Cependant dans le texte de la « mission matrimoniale » qui parle du deuil domestique qui survient à Alep (*ARMT* XXVI 11 : 9) on utilise *hidirtum*. *Hadârum*, qui n'est pas une variante de *adârum*, est effectivement employé pour parler du chagrin éprouvé par Atamrum à cause de la mort de son fils (cf. *LAPO* 18, p. 552-553). Le verbe signifie au sens propre « se laisser aller, être dépressif » : il faudrait donc distinguer *idirtum* « commémoration d'un mort » de *hidirtum* « déploration d'un mort ».

5 Pour l'interprétation du terme de *sipittum* (cf. « *Sapâdum*, *bakûm* et la déploration à Mari », *NABU* 27/1991) comme l'indice que le grand roi (Samsī-Addu) est mort, cf. *FM* V, p. 137.

6 Le *CAD* K p. 241 et p. 242 distingue **kasāpu A** « to break off a piece » qui est un verbe en (a/u) d'un **kasāpu B** « to present a funerary offering » qui est en (i). Mais en réalité il faut opposer un verbe actif (a/u) (d'où *kispum* « rompement » est dérivé) d'un dénominatif en (i). À en juger par son expression idéogrammatique le sumérien ki-sì.ga (« terre » + « jeter ») recourait à une autre idéologie. Mais *AOB* 1 26 n°5 = *RIMA* 1, p. 60 n°8 : 6-7 montre que Samsî-Addu comprenait é ki-si-ga comme *bît qûlti*, ce qui désignait à Terqa le temple de Dagan (dieu des rites funéraires), soit « la maison du silence ». Le *qûltum* représente effectivement le silence de la nuit, peut-être à l'image de la non-activité du mort après sa vie, car le terme *qûltum* désigne non pas un silence admiratif mais celui de la consternation ; ki-si-ga peut être à l'origine une graphie non orthographique pour ki-sì-ga.

7 Cf. *ARM* XXVI/1, p. 44.

que le rite proprement dit commençait bien par l'acte du rompement du pain[8].

Le roi de Babylone, lors d'une telle énumération, ne se présentait pas comme le chef d'un royaume, ni comme un monarque qui se définissait par son pouvoir sur une des cités majeures du Proche-Orient[9], mais plutôt comme l'héritier d'une longue tradition tribale, laquelle est illustrée d'une part par ses différents moments géo-politiques (*palûm*) qui font tous allusion à une réalité autre que le royaume de Babylone, puisque on y parle de l'Amurrum (mar-tu), des *Hanûm* (há-na[10]) et du Gutium, d'autre part par les composants d'un groupe tribal: la série des « aînés » qui ont assumé le pouvoir royal, les cadets (princes et princesses) qui n'ont pas régné (princes) ou qui ont pu le faire ailleurs (= hors du clan, les princesses mariées), toutes personnes qui représentent la lignée royale, et enfin par les membres du groupe qui n'ont pas trouvé de sépulture parce que leurs

---

8 L. 2-6 : *a-na* giš-banšur *ša* igi ^{d}ka-eme, *i-qar-rab i-na zi-qi ša qa-ti-šu še-eh-ta ša* igi ^{d}ka-eme, *ú-ša-ha-az zi-qa i-na* húb-*šú i-ṣab-bat* 2-*šu* šim-meš, *i-na še-eh-te a-na* igi ^{d}ka-eme *i-šap-paq* 1 ninda *la-'-a-ta*, *i-na* ugu giš-banšur *i-ka-sa-ap* = « Il s'approche de la table qui est devant "l'intermédiaire divin" (*pû-lišânu*) ; avec la torche qu'il a dans sa main, il met le feu à l'encensoir qui est devant "l'intermédiaire divin" ; il prend la torche dans sa gauche et, (en) deux fois, il verse des plantes odoriférantes dans l'encensoir qui est devant "l'intermédiaire divin" ; il rompt le pain *l.* au dessus de la table. »
On se reportera ici-même à *AbB* 13 21, cité par D. Charpin dans sa communication, p. 38, n. 51, où il souligne bien que le *kispum* est un sacrifice pour des défunts qui ne sont pas obligatoirement des ancêtres, puisque dans le cas envisagé c'est un père qui offre le *kispum* pour son fils qu'il croyait disparu. Les morts de la génération qui devrait suivre le père sont donc intégrés au rituel à partir du moment où ils sont considérés comme défunts. Ce cas remarquable n'est cependant pas si étonnant, lorsqu'on constate qu'étaient apparemment jugés dignes d'un tel culte les *kûbum*, c'est-à-dire les enfants morts-nés. Le fait est bien attesté par l'onomastique, mais on connaît à Mari (*ARM* XXVI 227) l'exhortation faite par des extatiques-*muhhûm* à des femmes non nommées (sans doute la population féminine dans son ensemble) : *ana kûbî-kina qibê-ma* où la recommandation de « parler aux enfants morts-nés » est présentée comme une condition du bonheur du roi. Cela fait écho au remarquable *ARM* III 40 (= *LAPO* 18 941) où les *muhhûm* demandent de même de ne pas négliger les *eṭemmum* de Yahdun-Lîm (cf. l'interprétation de ce texte dans l'introduction de *FM* XIII). On doit sans doute comprendre que ces « enfants non nés » (et sans doute « non nommés ») ne devaient pas être tenus exclus du culte familial, d'où ils pourraient l'être à partir du moment où ils n'ont pas reçu de nom particulier. On se souvient que dans ses souvenirs de Haute-Djéziré (*Come ! Tell me how you live*), Agatha Christie [Mallowan] raconte que les femmes avec lesquelles elle s'entretenait ne faisaient pas de différence entre « fausses couches » et « naissances réalisées ».

9 Ce que les textes de Mari expriment par lú ou *ša* (ce qui doit revenir au même) entre le nom propre et le toponyme. La traduction « sire de … » devrait être abandonnée ; pour une analyse nouvelle du sens de *bêl* + NG = « celui de NG », cf. les réflexions de J.-M. DURAND dans « Être chef d'un État amorrite », dans L. KOGAN et al. (éd.), *City Administration in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale. Vol. 2*, Babel und Bibel 5, Winona Lake, 2010, p. 31-58, spéc. p. 35-37.

10 La transcription /há/ pour HI.A permet d'éviter de supposer une racine H'/îN car la graphie constante de Mari montre que la racine doit être posée HNî. La graphie /há/ est attestée dès l'époque paléo-babylonienne ; cf. *An Or* 42, p. 47, n°241.

corps n'ont pu être récupérés et recevoir les derniers honneurs, ainsi que par ceux dont le culte funéraire est tombé en déshérence[11], gens qui élargissent l'acte cultuel à l'ensemble du groupe humain auquel appartient la famille royale.

On a donc là une aperception de la portée tribale du rite de *kispum*, lequel ne mentionne ni les grandes villes du royaume, ni même les grands dieux du centre politique et religieux majeur que représentait Babylone. Il est particulièrement frappant dans ce texte de ne pas trouver mention d'une seule divinité, ni akkadienne ni amorrite: ni Marduk, ni Addu, ni surtout Dagan qui présidait aux sacrifices funéraires: seul le chef vivant de la tribu s'adresse à l'ensemble de ceux des siens qui sont morts, anciens ou récents, depuis ce qu'il pense être les origines de son groupe jusqu'au moment du sacrifice. La logique en est donc tout autre que celle du culte de l'État. Il faut sans doute supposer une autre cérémonie complémentaire où les dieux avaient leur place. Malheureusement on ne connaît pas ces derniers. Il n'est pas sûr qu'ils aient été les plus importants de la cité, ni même que la divinité poliade les ait conduits. À Alep, Dagan est honoré lors de l'*idirtum*, de conserve avec son épouse Šalaš et (sa fille?) Hébat[12], alors que c'est Addu qui est la figure religieuse la plus importante dans la cité (« Addu d'Alep », remplacé ultérieurement par « Teššup d'Alep »), au moins politiquement.

2. LA PORTÉE HISTORIQUE DU *KISPUM* DE BABYLONE

2.1. Ce texte a un indéniable intérêt historiographique[13]: il mentionnerait des chefs totalement inconnus de l'histoire et dont l'onomastique étonne par son étrangeté. Cette dernière gagne en singularité par sa comparaison avec d'autres listes d'Ancêtres, dont celle de la liste royale assyrienne, en

[11] De telles personnes sont dénommées ailleurs « gens dont le foyer s'est éteint », (*ša kinûn-šu belû-ma*), comme le disent *ex. gr. CT* 6 27b : 16 ou *BE* 6/2 123 : 5. Le texte identifie donc ceux qui n'ont pu recevoir les honneurs funèbres et ceux qui ne jouissent pas d'un culte *post mortem*. Les textes de l'époque amorrite ne sont pas prolixes sur les honneurs rendus à la dépouille mortelle ; à Mari, on ne nous parle que des offrandes déposées dans le *kimahhum*. En ce qui concerne la reine mère du roi de Mari, Addu-dûrî, on connaît les fournitures alimentaires servies pour son *kispum* (*ana kispim ša Addu-dûrî*) d'après la citation que J.-P. Materne a faite d'un texte inédit dans *MARI* 2, p. 197, n. 12. Une autre reine mère dont on connaît la mort est Sumûnnabi, à Alep ; il s'agissait donc de l'épouse de Sumû-êpuh. À en juger par *ARMT* XXVI 10-11, les rites funéraires en son honneur ont duré quinze jours, donc un demi mois. Pour une documentation bien plus riche, on se reportera dans cet ouvrage aux textes d'Ébla regroupés par M.G. Biga.

[12] Cf. ci-dessus, n. 3.

[13] Dans son dernier ouvrage, *The Correspondence of the Kings of Ur*, 2011, P. MICHALOWSKI nie l'antiquité des généalogies et les considère comme des créations récentes. Ce point de vue (qui n'est toutefois pas argumenté) est en complète opposition à celui qui est défendu ici, même si l'on tient compte du fait que ces généalogies ont pu subir diverses interventions ou des réécritures.

ce que l'on voit les premiers rois de la liste babylonienne correspondre en fait à deux noms de la seconde ; cette énumération onomastique a donc en fait été au moins partiellement remodelée, et cela, comme on le verra, de façon motivée et non pas suite à une simple défaillance de la transmission historique. Ainsi le premier de la liste babylonienne « Arammadara » correspond-il à « Harharu + Mandaru », le second « Tubtiyamuta » à « Ṭudiya + Adamu » et le troisième « Yamkussuhalamma » à « Yangi + Suhlamu »: six ancêtres des rois d'Assur ont donc conflué en 3 ancêtres des rois de Babylone; il est facile, en outre, de voir que la nouvelle liste ne constitue pas un simple conglomérat de noms primitivement indépendants mais que ces derniers ont beaucoup changé: « Arammadara » ne se ramène pas de façon simple à « Harharu + Mandaru ».

2.2 Une seconde remarque concerne les différents *palûm*: ils sont au nombre de trois, le quatrième étant là pour inclure ceux qui pourraient venir s'ajouter:
– bal erin$_2$ mar-tu
– bal erin$_2$ *há*-[*na*]
– bal *gu-ti-um*
Leur fait écho la mention qui peut paraître en soi très restrictive de la l. 37: « depuis le levant jusqu'au ponant » (*ištu ṣît šamšim adu erep šamšim*) laquelle exclut ainsi le Nord ou le Sud, les deux directions où l'Histoire avait pourtant engagé de façon résolue la première dynastie de Babylone, la seconde (Sud) représentant la constante même de la progression du pays d'Akkad occidental jusqu'aux rives du golfe Persique, avec annexion progressive des royaumes de l'ancien pays de Sumer, la première (Nord) rappelant les tentatives de rois comme Hammu-rabi en direction du Sindjar ou comme Samsu-ilûna en direction de Šehnâ, l'ancienne capitale de Samsî-Addu, sans doute dans une tentative de dominer la grande route qui menait vers le nord-ouest[14].

C'est donc une transversale est-ouest, en apparence a-historique, en réalité anté-historique et en partie mythologique, qu'envisage la commémoration du *kispum*, laquelle représente la façon dont on continuait à s'imaginer la migration des Amorrites vers l'est où ils fondèrent les États de l'époque dite amorrite. Le *kispum* ne se réfère donc pas à l'axe géographique de la constitution de la puissance babylonienne à partir de sa capitale, mais à un autre, tout différent, idéologique, qui faisait référence à l'origine et à la dispersion des Amorrites qui s'étaient finalement installés à Babylone.

[14] Cet élan vers le Nord caractérise l'est du pays d'Akkad, ainsi que l'Élam et, bien sûr, Aššur qui représente le nord-ouest de la Mésopotamie. Contrôler la route qui mène vers l'Anatolie, et sans doute par delà jusqu'à la mer (qui est différente de la Méditerranée orientale), est resté une constante de la géopolitique proche-orientale qui était toujours actuelle sous les Perses ; cf. J.-M. DURAND, « La "suprématie élamite" sur les Amorrites, réexamen, vingt ans après la 36e RAI (1989) » (Colloque de Gand, déc. 2009, sous presse). En essayant d'intervenir dans la Haute-Djéziré orientale, Babylone restait fidèle à l'héritage, entre autres, d'Eshnunna.

2.3. Parmi les Ancêtres qu'invoque le roi de Babylone, on a remarqué depuis longtemps que certains portent en fait des noms de tribu: cela est évident pour « Amnânu » et « Yahruru »[15] ou encore « Ditanu » qui rappelle le Tidnum (Didnum) qui a agressé les derniers empereurs sumériens[16]; mais on peut y ajouter des noms d'États contemporains de la fin de la grande époque amorrite comme Namhû qui ne peut que refléter le Numhâ mariote, soit la région de Kurdâ, ou « Namzû » qui rappelle le Namsû mariote (cf. *ARM* XXVIII 62 : 11 ou des inédits comme M.7995), voire des noms de chefs tribaux comme Ašmadu dont Ašmad[17] doit représenter l'état absolu et qui est connu pour avoir été celui de plusieurs *merhûm* mâr sim'al.

2.3.1. Cette liste, vue depuis la documentation mariote, prend un relief différent de celui que les commentaires lui ont apporté jusqu'à aujourd'hui:

(a) Mar-tu représente, ce qui est connu depuis longtemps, l'Ouest du Proche-Orient: c'est de là que viennent les lú-mar-tu, les Amurrûm[18].

(b) Hanûm représente les gens qui nomadisent et ne sont pas installés comme des sédentaires; deviennent hanûm ceux qui quittent leur village pour emmener paître les troupeaux du groupe, constituant un hiprum, sans revenir de sitôt au village (un « berger », en revanche, n'est pas ipso facto un hanûm)[19].

(c) Gutium est une façon de désigner le Zagros où se mêlent à l'époque de Mari des populations sémites et allogènes, au nombre desquelles sont

---

[15] À prendre ces désignations en termes mariotes, les Babyloniens se réclameraient ainsi de tribus mâr yamîna ; on connaît depuis longtemps les accointances du royaume d'Eshnunna avec les Mâr yamîna du royaume de Mari. Cela voudrait donc dire que tout le pays d'Akkad était tombé en fait aux mains de leurs tribus.

[16] Cf. P. MICHALOWSKI, *The Correspondence of the Kings of Ur*, 2011, p. 111 sq.

[17] Sans doute plutôt Ašmaṭ, si comme c'est vraisemblable, le terme a un rapport avec l'arabe *ašmaṭ* qui désigne un individu d'un certain âge dont les cheveux sont poivre et sel.

[18] Dans son ouvrage *The Correspondence of the Kings of Ur*, déjà cité, l'auteur part dans une guerre sans doute inutile contre l'aspect nomadique des Amorrites. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre l'éternelle question de savoir ce qu'est un « nomade », dont multiples sont les formes humaines sur notre planète. Il n'en reste pas moins, cela soit dit en l'occurrence, qu'« amorrite » signifie en akkadien « occidental » et que ces gens, allogènes en Mésopotamie, donc venus d'ailleurs, se souvenaient de leurs origines, même une fois devenus des « orientaux » complètement acculturés. Cela étant, au moins à Paris, nous n'avons jamais confondu « en déplacement » (ce qui est un avatar de vie) et « nomade » (ce qui est une philosophie de vie).

[19] Plusieurs tiennent encore, par conservatisme, à l'équivalence *hanûm* (= HA.NA, considéré comme du sumérien ?) = « hanéen », les « Hanéens » étant originaires d'un prétendu « pays de Hana » dont le souvenir serait perdu ; cf. p. ex., M. P. STRECK, *AOAT* 271/1, p. 93 : « Vermutlich bedeudet "Ḫanäer" einfach "Bewohner des Landes Ḫana" » ; cette affirmation tautologique ne fait pas beaucoup avancer la question, et une telle position doit être désormais considérée comme à l'arrière-garde de la recherche.

assez bien repérables des éléments hourrites ou au moins « hourritoïdes ».

Ces « trois *palûm* » représentaient donc les trois « moments » que découpaient dans leur histoire des Amorrites installés depuis le début du second millénaire avant n. è. dans la région de l'Akkad occidental. Parmi ces *palûm*, les deux premiers sont définis comme ceux des « erin₂ mar-tu » ou des « erin₂ *há-na* », le troisième est dit en *ré-férence directe* au Guti'um. Sans doute faut-il voir là le fait que les deux premiers représentent le moment non chronologiquement déterminé, mais sans doute relativement ample, de la migration, lorsque le peuple était encore défini comme un agrégat d'individus en « bandes » (erin₂ = *ummânum*) alors que l'installation au Zagros a été manifestement comprise comme une stase (au moins momentanée) de cette errance, celle où les Amorrites avaient réellement cherché à y mettre fin pour se sédentariser. Le Zagros a en effet un piémont fertile où des migrants pouvaient s'installer et où, à date récente, se sont d'ailleurs constitués de puissants royaumes avec lesquels les princes de la plaine ont eu à compter[20].

2.3.2. L'énumération des « ancêtres » éclaire certains aspects des relations internationales à l'époque de Mari :

– le fait que « Namhûm » fût un « ancêtre » des Babyloniens peut expliquer que la dynastie du Numhâ ait trouvé refuge à Babylone au moment de l'avancée de Samsî-Addu dans le Sindjar et que ce soit avec l'aide active de Babylone que le roi de Mari ait installé Simah-ilânê sur le trône de Kurdâ. Les deux familles royales devaient se réclamer d'ancêtres communs.

[20] Ces lignes avaient été écrites depuis longtemps (cf. introduction de *FM* XIII) lorsque j'ai pu prendre connaissance des pages que P. MICHALOWSKI a consacrées dans *The Correspondence of the Kings of Ur* à la localisation des Amorrites contre lesquels a eu à lutter la dernière « dynastie sumérienne », sur la frontière orientale de l'empire. J'étais arrivé moi-même à une conclusion identique, quoiqu'avec bien moins d'arguments tirés des textes d'Ur III, et je me contenterai désormais de renvoyer à la démonstration de cet auteur qui me paraît plus qu'excellente. Cependant, à sa différence, je considère que tous ces affrontements reflètent le choc entre les Amorrites arrivés dans la région du Zagros et installés à cet endroit (*palûm amurrûm*) avec l'empire d'Ur III. J'étais sensible effectivement (depuis notre article de 1983, à D. Charpin et moi-même, sur les origines tribales des rois de Mari, article non connu, ou du moins non cité, par P. Michalowski) à l'emploi ou au non-emploi de erin₂ pour désigner les différents *palûm*. Il est regrettable que pour cet excellent sumérologue, surtout motivé par les textes en sumérien, le document sur le *kispum* des rois de Babylone n'ait droit qu'à une remarque « en passant ».
En fait on devrait se servir désormais de la durée historique de ces affrontements pour pouvoir chiffrer le temps d'installation des Amorrites dans le Zagros, entre la fin de Šulgi et l'apparition d'un homme comme Išbi-Erra, donc une période relativement courte. Rien ne dit cependant que tous les Amorrites du Zagros se sont retrouvés à Babylone. Certains avaient déjà, comme Naplanum, fait souche dans l'empire où on les voit fonder une dynastie à Larsa.

– le fait que le Zagros soit un des lieux de l'installation des Amorrites peut expliquer que le royaume de Babylone[21] et celui d'Ekallâtum aient pratiqué des mariages dynastiques avec des princes qu'ils ne devaient pas considérer comme les allogènes ou les barbares non sémitophones que l'on se représente trop souvent aujourd'hui[22]. Cela devrait faire reposer à terme le caractère allogène des Cassites en Babylonie, lesquels prennent de façon ostensible le pouvoir, après la chute de la « première dynastie de Babylone ».

Voici la liste telle que la donne le document:

1. Arammadara
2. Tubtiyamuta

051 & n. 3. Yamkussuhalamma

4. Hana
5. Namzû
6. Ditanu
7. Zummabu
8. Namhû
9. Amnânu
10. Yahrurum
11. Ipti-yamuta
12. Buhâsum
13. Su(m?)-malika
14. AšmaDu
15. Abî-yamûta
16. Abî-Ditan
17. Ma-am?-x
18. Šu…
19. Dadba[…]
20. Sum[u-abum]
21. Sumu-la-[El]
22. Zabi'um
23. Apil-Sîn
24. Sîn-muballiṭ
25. Hammu-rabi

---

[21] Si le mariage de Mut-Asqur avec une princesse du Zagros est connu depuis longtemps, le cas de la princesse Šamšu-nittum (cf. *LAPO* 18, p. 501), sœur d'Hammu-rabi (de Babylone [?], mais peut-être ai-je eu tort de ne pas prendre en considération qu'il pouvait s'agir de Hammu-rabi de Kurda ?), dont la correspondance a été manifestement saisie « en route » et expédiée au palais de Mari, a été beaucoup moins remarqué.

[22] Le « caractère barbare » de ces populations peut tenir à peu de choses : en onomastique *ZA-zi-ia* est considéré comme un roi turukkéen du Zagros, mais *sa-si-ia* des textes cunéiformes est ramené à *sâsu* qui serait de l'akkadien. Il est vraisemblable que *sà-si-ia*, *sa-si-ia*, *sà-su-um* [roi des Gutis], etc. appartiennent au même fond linguistique.

26. Samsu-ilûna
27. Abî-êšu[h]
28. Ammî-dita[na]
29. (Ammî-ṣaduqa)

2.4. Interprétation de la liste.

2.4.1. Une section s'impose d'elle-même dans cette énumération: celle des n°20-29 qui représente les rois de la région de Babylone, à ceci près que nous avons de bonnes raisons aujourd'hui de penser que Sumu-abum n'en avait pas été véritablement roi, mais se trouvait dans une ville de sa région, contemporain de Sumu-la-El[23]. Ces 9 entrées constituent la séquence de la première dynastie de Babylone, soit les rois qui sont connus par des documents portant des noms d'années de leur règne. Ils constituent le début sûr (événementiel) de l'histoire babylonienne.

2.4.2. Comme il est raisonnable de considérer que le *palûm* des « Hanûm » commence avec le n°4 qui mentionne « Hana », le premier *palûm* devrait être constitué par les 3 premiers NP:

1. *a-ra-am-ma-da-ra* = *har-ha-ru* + *man-da-ru*
2. *tu-ub-ti-ia-mu-ta* = *ṭu-di-ia* + *a-da-mu*
3. *ia-am-ku-us-sú-ha-lam-ma* = *ia-an-gi* + *suh*$_4$*-la-mu*

Dans notre article commun[24], « Fils de Sim'al: les origines tribales des rois de Mari », nous avions entrepris, D. Charpin et moi-même, de montrer qu'il s'agit là de noms trafiqués, fabriqués avec de plus anciens qui ne disaient plus rien aux contemporains, et dont il faut aujourd'hui essayer de comprendre la remotivation qui a pu leur être donnée.

(a) Le procédé qui consiste à trafiquer des noms, lesquels avaient à l'époque de façon évidente *un sens précis*, est montré par l'exemple de Simah-ilânê qui devient par déplacement de sons dans une lettre d'une princesse mariote Simma-Ila-hanîm[25], où donc « Joie de mes dieux » devient « Mal de dieu pour le Bédouin »; on connaît de même les vocalisations de la Bible qui donnent à un NP une connotation péjorative en référence à un terme péjorativement marqué[26].

---

23 Cf. D. Charpin, *OBO* 160/4, p. 88, n. 311.
24 D. Charpin & J.-M. Durand, *RA* 80, 1986, p. 141-183.
25 Pour cette explication, cf. *LAPO* 18, p. 433. D'autres exemples existent qui feront l'objet d'une étude particulière.
26 Merci à Thomas Römer qui me rappelle qu'il s'agit des noms « qui sont vocalisés en /ō – e/ sur le modèle de "bōshet" (honte), comme p. ex. Mōlek pour Melek ; dans certains cas, cela s'est fait aussi au niveau consonantique comme Mephibo-shet au lieu de Mephibaal ».

(b) Les noms des six premiers ancêtres, tels qu'il sont transmis par la liste assyrienne qui semblerait avoir gardé un souvenir plus fidèle des Origines que la babylonienne qui les a contractés en 3 unités, n'ont cependant pas d'écho direct dans l'onomastique amorrite tardive que nous connaissons très bien pour l'âge de Mari, même en ce qui concerne les Bédouins ou ceux des régions lointaines; on peut certes la considérer comme un niveau onomastique désuet ; de fait, les noms propres semblent avoir été fortement renouvelés au fil des générations[27]. On est tenté, dès lors, vu la date à laquelle devrait appartenir cette onomastique, de la comparer avec celle d'Ébla[28] du milieu du IIIe millénaire avant notre ère. Cela néanmoins expose à de grandes difficultés : d'abord, parce que l'on ne sait pas si la graphie sous laquelle nous apparaissent ces noms est authentique ou déjà trafiquée, c'est-à-dire si l'on a affaire à des graphies du IIIe millénaire ou si elles ont été en quelle sorte « modernisées » (et selon quelles modalités) ; ensuite, parce que l'onomastique éblaïte ne suscite pas un grand consensus dans les façons qu'ont les spécialistes de cette époque de traiter ses occurrences:

- *ia-an-gi* pourrait ainsi être l'équivalent de l'éblaïte *a-gi* interprété comme *yaqqī*; cf. *ARES* III, p. 278 & 149) avec la notation du n non assimilé devant une consonne ou d'autres NP de l'époque[29].
- *a-da-mu* interprété comme: (a) « man » ou (b) « where is Damu? » (*ay-Damu*[30]): cf. *ARES* III, p. 276.
- *ma-da-rí* = ma(n)-dārī = « Who is eternal? », selon *ARES* III, p. 347[31]; *man-dāru* pourrait être interprété effectivement en *Mannu-dâru* = « Qui est éternel? »[32].
- *har-ha-ru*: dieu Har + *ha-ru*$_{12}$[33] = « excellent »? Cf. *ARES* III, p. 317.
- *ṭu-di-ia* ; son correspondant /ṭūbti-ia/ pourrait correspondre au *du-bí* (= *ṭūbī-*, « my goodness ») de *ARES* III, p. 301; « ṭu-tí-ia » ne noterait pas le B préconsonnantique.

---

[27] Le problème semble avoir été le même en ce qui concerne le vocabulaire de la culture matérielle.

[28] On peut atteindre cette onomastique par les ouvrages de M. KREBERNIK, *Die Personennamen der Ebla-Texte*, BBVO 7, 1988 (avec le compte rendu critique de M. Bonechi, « À propos des noms propres d'Ébla », *MARI* 6, p. 221-243) et de J. M. PAGAN, *A Morphological and Lexical study of Personal Names in the Ebla Texts*, ARES III, 1998. Des études ponctuelles ultérieures ont montré la fragilité de beaucoup de leurs analyses.

[29] Dans *BBVO* 7, p. 57, *a-gi* est mentionné sous NG', mais *ia-an-gi* viendrait de NGH « briller » ou NGY « être pur ».

[30] *BBVO* 7, p. 119, = *a-a-da-mu*. À Mari, Adama est encore le nom d'une région; Adamu est un NP féminin (A.3151 [= *MARI* 8, p. 647] col. I : 8).

[31] *BBVO* 7, p. 245 ; son statut de NP est mis en question.

[32] À Mari le terme *mâdarum* désigne le membre d'une famille royale qui n'est pas sur le trône; aucun NP ne semble pouvoir lui être ramené: *ma-du-ra* est un NP féminin (M.5536 ii) qui pourrait venir d'une racine MDR; quant à la séquence /madar/ en 2e position dans un NP, elle est sans doute à analyser *–ma-dâr* = « C'est… qui est éternel ».

[33] *BBVO* 7, p. 88.

(c) Ces NP qui devraient désigner des personnages identiques ne se ressemblent que vaguement d'une liste à l'autre : la version babylonienne (**B**) ne représente donc pas l'avatar phonétique de la version assyrienne (**A**), même lorsque cela serait *à la rigueur* possible.

Ainsi:

- /ma-da-ra/ semble proche de /man-da-ru/ et serait dès lors à poser comme /maddara/ mais même si pour un NP archaïque une désinence en *–a* n'est pas automatiquement de genre féminin, le terme semble se présenter en fait (cf. ci-dessous) comme un accusatif;
- /ṭu-di-ia/ pourrait correspondre à une écriture récente /tu-di-ia/ mais un –B– change le terme en /ṭubtu/;
- /ia-am-ku-/ n'a qu'un rapport lointain avec /ia-an-gi-/ même si cette écriture ferait plutôt penser à /Yanqi/ qui entraînerait une lecture /Yamqu/.
- /suh_4-la-mu/ ressemble effectivement à /sú-ha-lam-ma/ et c'est ce dernier, d'ailleurs, qui fait privilégier la lecture suh_4 du signe cunéiforme, mais l'écriture /*-us-sú-*/ montre bien qu'un syntagme nouveau a été créé, tout comme la notation par /-lam-ma/.

(d) En revanche, certains rapports sont difficilement compréhensibles de façon immédiate comme *a-ra-am* = *har-ha-ru*; la séquence /a-ra-/ supposerait une lecture /àr-a_7-/ de /har-ha-/, ce qui est bon pour une forme dérivée de *rāmum*, supposée ci-dessous, mais le *–am* final, s'il ne s'agit pas d'un accusatif, est déconcertant. La liste SDAS présente à la place *har-ha-u*[34] qui pose toujours le problème de faire évoluer un *àr-a_7-u* en *arâm*.

2.4.3. Il s'agit donc en fait de traditions « brouillées ». Or, une « traduction » de ces 3 premiers NP créés par la transformation (et la fusion) de plus anciens aboutit en fait dans la version de Babylone à une espèce de récit des origines:

1. *a-ra-am—ma-da-ra*
2. *ṭú-ub-ti—ia-mu-ta*
3. *ia-am-ku-us-sú*—ha-lam-ma

1. Le premier s'interprète : *arâm* + *mâdara*(*m*) = « J'ai aimé le *mâdarum* » ;
2. Le second : « Mon bien (*ṭûbtī*) est mort » (*yamûta*) ;
3. Le troisième: « La destruction lui est tombée dessus », en comprenant le texte: **yamqut-šum*[35] + HA.LAM.MA, cette dernière séquence n'étant in-

[34] Comment s'explique l'alternance U versus RU ? Il pourrait y avoir eu confusion sur un manuscrit ancien entre Ù et RU.

[35] Ces interprétations supposent que la conscience était restée à la fin de l'époque OB qu'à une époque antérieure les verbes des NP étaient en *ya-* et non en *i-* ; en revanche, la lecture *imqussum-halqûtum* ne se comprend qu'à une époque récente, faute d'un **tamqussum-halqûtum* que Mari documenterait encore, puisque ses noms

terprétable qu'en lui donnant une lecture en sumérien, équivalent à l'akkadien *halqûtum*[36].

Les trois lignes semblent indiquer trois raisons (ou 3 moments ?) de quitter le territoire primitif pour émigrer à la suite d'un des membres de la famille royale : suivre un chef, ruine économique, catastrophe. Cette introduction à la liste du *kispum* se présenterait ainsi comme une notation historique commémorant les raisons de l'exode et le souvenir entretenu de la nécessité qu'il y a eu de quitter la région d'origine pour trouver un endroit meilleur[37].

2.4.4. Le *palûm* des Bédouins devrait être constitué, consécutivement à la mention des *hanûm*, par les l. 4 à 10 qui représentent :

	A	**B**[38]
4.	há(HI.A)[39]-na	= ha-nu-ú
5.	nam-zu-ú	= im-zum + har-zum
6.	di-ta-nu	= di-da-a-nu
7.	zu-um-ma-bu	= zu-a-bu
8.	nam-hu-ú	= nu-a-bu
9.	am-na-nu	
10.	ia-ah-ru-rum	

On y retrouve des noms de tribus ou de pays documentés par les textes de Mari. Cette section n'envisage que des groupes humains, non des NP indi-

propres connaissent bien la formation de la 3[e] sg fém. en *ta-* et non en *i-*. On a donc là un mélange linguistique non homogène, ce qui devrait indiquer que la remotivation des NP est un fait d'époque relativement récente, peut-être même de celle d'Ammî-ṣaduqa, puisque l'on ne sait pas comment le *kispum* était célébré par les rois précédents.

36 Ce phénomène qui joue, en fait, sur l'écriture y trouvant un niveau sumérien qui serait en fait la « vérité » cryptée d'un syntagme sémitique est bien représenté dans certains commentaires récents.

37 En ce sens la motivation du départ n'est pas autre que celle que présente pour lui-même et sa famille Idrimi dans son *Autobiographie* l. 4 : « une *mašiktu* s'étant produite » ; cf. J.-M. DURAND, « La fondation d'une lignée royale syrienne. La geste d'Idrimi d'Alalah », dans J.-M. DURAND, Th. RÖMER & M. LANGLOIS (éd.), *Le Jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien*, OBO 250, 2011, p. 98, n. 14.

38 **A** = liste babylonienne ; **B** = liste assyrienne

39 Cf. ci-dessus, n. 10. L'écriture dans le dialecte d'Eshnunna semble avoir été /Hena/ puisqu'est employé le signe HE ainsi que HÉ. Cela ne résulte sans doute pas, comme on pourrait le proposer, d'une contraction en ē de /-ia-/ laquelle est caractéristique effectivement d'Eshnunna, à partir du moment où l'écriture par /HA/ dans les documents de Mari est constante. Il doit donc s'agir d'un traitement particulier (et local) de ḪA en ḪE. Dans le présent texte, vu sa date très récente, le HI-A ne doit pas être compris comme l'attestation d'une diphtongue (laquelle n'a jamais dû exister) mais d'une graphie à interpréter comme /HÁ/. La valeur HA_4 qui est attestée pour HI n'est cependant pas envisageable pour le cas présent puisque HÉ qui est susceptible de se produire comme variante ne semble pas avoir de valeur en /a/.

vidualisants. Ainsi Amnânum et Yahrurum doivent-ils bien être pris pour des ethniques, ce qu'ils sont dans les documentations babyloniennes ou mariotes, non pour des éponymes. Les noms des chefs auraient donc été perdus, à moins que le pouvoir n'ait alors été que communautaire, les Anciens prenant les décisions, lesquelles étaient donc bien attribuables à un groupe, non à des individualités dont on eût à se souvenir[40]. Ces époques ont dû n'avoir comme « rois » que des chefs de guerre momentanés.

Ce sont ces tribus qui ont dû mettre fin aux grandes villes du IIIe millénaire de la Haute-Djéziré et conquérir leurs territoires. On constate l'existence de plusieurs d'entre elles dans la Haute-Djéziré à l'époque de Mari — outre le générique *hanûm* — comme « Namzû » ou Numhâ. Un ethnique *Nu'abûm* est encore très bien attesté dans la région de Mari; il devait se rattacher à une réalité tribale du IIIe millénaire plus grande, pratiquement disparue au début du IIe millénaire[41]. Il pourrait, en ce qui concerne la région de Mari, représenter des gens déportés de Haute-Djéziré sur l'ordre de Samsî-Addu.

Si l'identification *Numhâ* = *Nu'abûm* que semblent indiquer les variantes des listes (**A**) et (**B**) est à prendre en considération, on pourrait en conclure que les gens du Nu'abûm étaient en fait installés primitivement au Sud-Sindjar.

Le *Namsûm* qui n'est plus qu'un lieu isolé de l'ouest de la Djéziré à l'époque de Mari[42] pourrait avoir connu un avatar identique dans le Nord, ses attestations pointant plutôt vers la Mésopotamie du nord et du centre. Dans la seconde liste, il correspond en fait à 2 ancêtres successifs.

2.4.5. Le *palûm* du Zagros devrait en revanche débuter avec le n°11, *ip-ti-ia-mu-ta* lequel a, de fait, des allures de NP, et aller jusqu'au n°20, Sumuabum, qui est de façon sûre contemporain de Bûr-Sîn d'Isin.

2.4.5.1. Les NP dont se compose ce *palûm* semblent cependant être d'une formation différente de celle que présente l'anthro-ponymie amorrite de Mari ; ils constitueraient ainsi une onomastique plus archaïque que celle à laquelle les textes nous donnent accès: des NP comme Ipti-yamuta ou Abî-yamuta correspondent certes de façon inversée aux NP amorrites récents

---

40 Plusieurs communautés de l'Euphrate, comme Imâr ou Tuttul, attestent encore à l'époque de Mari, des pouvoirs municipaux constitués par des Anciens sans qu'une présence royale (au moins pour Imâr) soit attestée. On voit encore les Anciens s'adresser directement au roi de Mari, le suzerain, quand la royauté est défaillante dans leur localité, et, surtout, ce sont les Anciens qui semblent avoir leur mot à dire lorsqu'il s'agit d'instituer un nouveau roi.

41 Le Nu'abû de *ARM* XVI/1, p. 25 est désormais bien attesté et à situer dans la région de Mari comme le montrent M.6323 i et M.9770.

42 Il y en a une attestation dans *ARM* XXVIII 62 : 11 ; Namsûm est de toute façon bien attesté dans des toponymes mésopotamiens du Sud (Larsâ) ou du Centre (autour de Sippar) ; cf. *RGTC* 3, p. 174. Il s'agit donc de lieux déterminés d'après un ethnique.

en Yamût- – mais cette formation verbale à finale en *–a* n'est pas documentée[43]. Même (?) finale en *-a* dans *su-ma-li-ka* (= *Sum(u)[44]-malik[45]).

– L'initiale IB-TI- n'est pas documentée à l'époque récente même si on peut lui trouver des ressemblances[46].

– Abî-Ditân, non documenté à Mari, entre dans une bonne série « abî + Ndiv. »; le NP est ici sans finale en *–a*, alors que l'ono-mastique documente par ailleurs –Ditâna en deuxième terme de composé.

De la même façon, Buhazum peut correspondre au mariote *BU-hi-su°-um*[47] avec une alternance a/i qui est localement bien documentée, sinon expliquée.

– AšmaDu existe face à AšmaD, mais avec une forme thématisée qui est attestée dialectalement dans une lettre de Bannum[48].

– Les autres NP sont trop mal conservés pour qu'on puisse les deviner, surtout s'ils sont divergents de ceux que l'on connaît.

La dynastie du Zagros comporterait ainsi environ 9 noms, jusqu'à ce que Sumû-abum et Sumû-lâ-El ne s'installent dans le Centre-Akkad, quoique l'on puisse supposer plusieurs lieux temporaires de pouvoir sur la route qui les a menés du Zagros au pays d'Akkad.

2.4.5.2. Cette dynastie du Zagros pourrait ainsi être concomitante des attaques menées par les Amorrites contre les derniers rois sumériens d'Ur III[49]. Les Amorrites qui s'étaient installés dans le Zagros ont pu être poussés vers le Sud par d'autres tribus qui arrivaient dans leurs régions, comptant en nombre non négligeable des porteurs d'une onomastique hourritophone, à moins que les locaux ne se soient soulevés contre eux.

3. Parler des morts

Il n'y a pas à Mari, à l'époque paléobabylonienne, de nécromancie[50], c'est-à-dire une façon de « faire parler les morts ». Cela ne s'explique pas uniquement parce que l'hépatoscopie (avec examen général des entrailles) est

---

[43] On trouve dans l'onomastique d'Ur III *a-bì-a-mu-ti* où il doit s'agir d'une écriture par sandhi. On note là une finale en *-i* au lieu de *-a*.

[44] *Su-um, su-ú-um, su-hu-mu* sont des variantes bien attestées à l'époque de Mari pour un terme *Sûmum* qui doit représenter plutôt le pays de Sûmum qu'une variante de *sumum* « nom ».

[45] Il pourrait s'agir en fait d'une formation dyptote, Émar documentant encore un « génitif en –a » dans des NP ; cf. « Ditana » dans Samsu-Ditana ?

[46] Cf. le NP bien connu *ia-aB-di-*^{d}IM (DI, non KI).

[47] Cf. *Bu-hi-su°-um* M. 7436, M.8294.

[48] A.1098 : 35.

[49] Le dernier exposé sur la question se trouve dans P. Michalowski, *The Correspondence of the Kings of Ur*, p. 122 sq.

[50] Pour la nécromancie en général, cf. J. Tropper, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 223, Neukirchen-Vluyn, 1989 et O. Loretz, « Nekromantie und Totenvokation in Mespotamien, Ugarit und Israel », *OBO* 129, 1993, p. 285-318.

à l'époque le fait divinatoire par excellence et la mesure de toute divination : le dieu y répond au fidèle par la façon dont il met en forme la partie cachée de l'offrande et lui révèle ainsi où ils en sont de leurs rapports. Ce n'est là qu'une constatation, certainement pas une explication. Les morts se taisent surtout parce que le plus important à l'époque est que l'on parle d'eux : c'est leur commémoration qui donne sa cohésion au groupe des vivants qui se réclament des mêmes ancêtres.

3.1. Les « fêtes de Dêr », un village au sud de Mari, qui voient une grande cérémonie être conduite par le roi en commémoration des ancêtres, sont d'ailleurs comprises à l'époque comme des cérémonies d'obédience à la dynastie de Mari au pouvoir, non comme le moment où l'on interroge sur son avenir. Y participent ceux qui font partie de la famille royale ou lui sont alliés (ainsi a-t-on encore l'invitation qui fut faite au roi de Qaṭna, beau-frère du roi de Mari[51]), comme les grands serviteurs dont on ne connaît pas à vrai dire les liens personnels (familiaux) avec le roi autres que ceux qui relèvent de la simple hiérarchie administrative; certains avaient épousé des princesses royales ; leurs pères ou leurs mères pour la plupart d'entre eux sont inconnus et il y a fort à parier que beaucoup avai-ent une grande proximité personnelle avec la personne royale, ce qui pourrait d'ailleurs expliquer leur importance politique. Les grands vassaux entrent dans cette « logique familiale » en partie par des mariages (Ilân-ṣûrâ, Ašlakkâ) et nous savons que de grands pactes de contribalité (Razamâ) avaient été établis avec d'autres.

L'idéologie de base devait donc être que ceux qui participaient au rite du *kispum* de Dêr étaient dans des relations familiales primaires ou secondaires avec le roi de Mari.

3.2. Un texte de Mari (*ARM* III 40[52] = *LAPO* 18 941) est une demande divine transmise par un extatique de Dagan (dieu des sacrifices aux morts, les *pagrâ'um*) concernant le culte des *eṭimmum* de Yahdun-Lîm, un phénomène qui devrait donc se passer à Terqa. Le sens de cette injonction n'est pas clair. On a voulu en déduire que le roi défunt était enterré à Terqa. Mais comment imaginer, vu l'importance du culte des Ancêtres que l'on constate à l'époque amorrite, que Zimrî-Lîm ait pu négliger celui qu'il considérait comme son père et dont le rapport de filiation était la légitimation même de son pouvoir, comme le proclamait le sceau dont il usait?

Le sens d'*eṭimmum*, surtout au pluriel, est assez clair dans les documents d'Émar ou de Nuzi qui sont les expressions ultimes de l'âge amorrite : son pluriel désigne les morts de la famille qu'un père, après avoir accompli de son vivant le rite familial, léguait aux bons soins de son successeur principal (fils ou fille rendue « mâle ») avec son héritage. Il ne doit

[51] Cf. *ARM* XXVI 25 : 38-40.
[52] Réédité comme *ARM* XXVI 221.

donc pas s'agir simplement des « mânes » de Yahdun-Lîm[53] mais bien d'Ancêtres de ce roi, lesquels devraient néanmoins se trouver à Dêr, si l'on doit bien y chercher les tombeaux royaux mâr sim'al. Aussi ai-je proposé[54] une nouvelle compréhension de ce document : ce serait une façon de désigner la lignée royale qui avait précédé Yahdun-Lim sur les Bord-de-l'Euphrate.

Il s'agirait ainsi des *shakkanakku* qui sont de fait antérieurs aux Mâr sim'al qui leur ont immédiatement succédé.

On ne devient en effet pas roi d'une ville, à l'époque, même si l'on s'y installe par droit de conquête, sans en relever la tradition royale. Zimrî-Lîm parle de Samsî-Addu et de Yasmah-Addu comme Samsî-Addu parle lui-même d'Erišum d'Aššur: ce sont des rois qui les ont précédés[55]. C'est d'ailleurs Itûr-Mêr, son propre dieu poliade, qui a donné Mari à Samsî-Addu, non Addu d'Ekallâtum (et encore moins Aššur !), tout comme Dagan de Tuttul avait livré l'Ouest à Sargon d'Agadé ou Dagan de Terqa a permis la conquête de Mari à Hammu-rabi de Babylone.

3.3. Il faut en effet comprendre qu'à cette époque une conquête, même si elle n'a pu coûter que beaucoup en hommes de part et d'autre, est habillée en cooptation du vainqueur par le corps social des vaincus. On en a un exemple avec l'introduction des ancêtres de Samsî-Addu dans la liste des rois d'Aššur, alors que Samsî-Addu est roi non d'Aššur, mais d'Ekallâtum. De même dans le *kispum* mariote dont le texte qui nous a été gardé a une facture caractéristique de l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie, mentionne-t-on les *hanûm yarrâdum* qui se comprennent bien mieux dans une commémoration comme renvoyant aux Mâr sim'al que par une tradition de la famille de Samsî-Addu analogue à celle du *kispum* babylonien[56].

On voit en outre Zimrî-Lîm éprouver à la fois le besoin de se rattacher directement au dernier des rois de Mari antérieurs à la conquête par Samsî-Addu, Yahdun-Lîm, mais prendre aussi comme femme, Dam-hurâṣi, l'épouse du roi qu'il venait de vaincre, en lui gardant son titre de « reine » (*bêltum*). De cette façon, il est rattaché aux deux lignées qui ont, à son époque, exercé le pouvoir à Mari.

---

[53] C'est l'interprétation traditionnelle à laquelle je m'étais rangé dans l'édition de la *LAPO*.

[54] Cf. *FM* XIII, introduction.

[55] De la même façon dans la lettre A.2052 + 3875 de Yatâr-Kabkab à Zimrî-Lîm est-il expliqué aux Imariotes (= Émar) que leurs tarifs douaniers actuels se con-formaient à ce que les prédécesseurs de Zimrî-Lîm (les *pânûtum*) avaient institué ; cf. les *Rencontres franco-japonaises* de SAKURA, dont les Actes sont à paraître dans une *RA* à venir.

[56] Cf. *OLA* 162/1, p. 340 ; cependant Sargon et Narâm-Sîn (qui peuvent se comprendre mieux désormais [cf. introduction de *FM* XIII] comme les instigateurs de la lignée *shakkanakku* que comme des ancêtres lointains de Samsî-Addu [ainsi *OLA* 162/1]), précèdent la mention des *Yarrâdum* qui ne peuvent être que les Mâr sim'al descendus de l'ouest de l'Ida-Maraṣ, et les Ancêtres du Numhâ (qui font partie des Ancêtres des Akkadiens). Si ces *Yarrâdum* représentaient le niveau le plus ancien, sans doute seraient-ils mentionnés en premier.

Surtout, c'est la seule façon que l'on ait d'expliquer la recopie en écriture modernisée (« babylonisée ») des listes royales antérieures aux chefs mâr sim'al et du royaume de Haute-Mésopotamie, à savoir les *shakkanakku* qui remontaient, au moins pour certains d'eux, aux princes instaurés par Sargon et Narâm-Sîn d'Agadé. Si l'on a éprouvé le besoin d'avoir une copie modernisée de cette liste (un des exemplaires est de l'époque de Yahdun-Lîm, l'autre est de celle de Zimrî-Lîm[57]), c'est qu'elle représentait toujours une valeur à l'époque ; il est envisageable qu'elles aient été récitées à l'une ou l'autre des cérémonies de commémoration par des souverains de Mari.

3.4. On peut s'interroger de façon générale sur les textes dont on pouvait avoir besoin pour la réalisation du *kispum* et sa commémoration. Ce que l'on appelle « la liste éponymale »[58], retrouvée à Mari, comporte l'adjonction à un schéma certainement originaire d'Aššur vu son incipit, une série de commentaires d'ordre événementiel dont on a remarqué qu'ils pouvaient mentionner, à l'oc-casion, des défaites de la dynastie, tout comme le fait, d'ailleurs, l'appel du *kispum* babylonien qui mentionne les soldats morts lors des défaites (*dannâtum*) ou dont les corps ont été privés de sépulture. Il s'agit là d'un exposé de l'histoire de la dynastie, non d'un texte apologétique.

Or, on remarque que le texte de commentaire historique (qui peut d'ailleurs ne pas exister pour certains éponymes) s'accroît au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'époque la plus récente. L'année reçoit éventuellement un résumé historique qui dépasse la simple formulation du « nom de l'année » dans la coutume de la Mésopotamie sumérisée. Cependant, ces « années », souvent résumées de façon sèche et tronquée sur les textes administratifs, peuvent, à l'occasion, devenir dans la « Chronique éponymale » de véritables textes littéraires et rejoindre les péans de victoire dont on a gardé quelques traces, voire des hymnes au roi.

Aussi me suis-je demandé déjà quelle pouvait bien être l'utilisation de certains textes littéraires retrouvés à Mari, comme le fragment du grand soulèvement contre Narâm-Sîn ou l'extrait, manifestement scolaire, qui raconte une entreprise d'Idida contre Mari, à l'époque de Sargon[59]: ils peuvent être des amplifications dues à des travaux d'école à partir de narrations brèves commémorant les temps anciens.

En devenant sujets de recopie scolaire avec toutes les amplifications et ajouts — certainement en conformité avec des schémas rhétoriques éprouvés et la nécessité d'y introduire des épithètes ou des sujets convenus — ces commémorations sont devenues des réalités autonomes et ont pu servir elles-mêmes de modèles à d'autres compositions. On doit, néanmoins, tenir là un moyen de comprendre comment sont apparus certains hymnes ou

[57] Voir pour cela *FM* XIII, introduction.
[58] Cf. la contribution de M. Birot, « Les chroniques "assyriennes" de Mari », *MARI* 4, 1985, p. 219-242; ces textes doivent être repris par N. Ziegler.
[59] Cf. introduction de *FM* XIII.

épopées, certainement œuvres de savants, à partir d'enthousiasmes populaires ou de souvenirs pieux.

Cela pourrait expliquer pourquoi il y a plusieurs versions de la *Rébellion contre Narâm-Sîn* : toutes n'ont pas dû avoir le même moment de récitation, même si elles se devaient en gros d'adopter le même canevas. On possède la mention de Narâm-Sîn dans le texte du *kispum* ; le texte qui raconte le grand soulèvement contre l'empereur d'Agadé (et auquel, semble-t-il, Mari a participé) peut en être l'écho, soit qu'il ait été un des textes récités à l'occasion rituellement, soit qu'il ait accompagné les festivités comme texte chanté pendant le banquet de commémoration.

On peut naturellement se demander si l'*Épopée de Zimrî-Lîm* entrait dans une telle problématique mais il resterait à savoir – l'incertitude est d'importance ! – si ce texte représente une commande ou le résultat d'un enthousiasme privé[60].

3.5. On ne peut, en tout cas, déduire de la constatation d'un *kispum* amorrite à la croyance en une survie personnelle *post mortem*, ce qui serait d'ailleurs une condition *sine qua non* pour que la nécromancie existe. Que la mort soit le lot des hommes, c'est bien la leçon du *Gilgamesh* dont le héros en est réduit à chercher sa survie dans autre chose que la continuation de l'existence physique. La leçon est claire, dès le refus d'enterrer Enkidu, ce qui est explicitement compris comme la non-acceptation de sa mort, puis la nécessité de le faire quand même, vu l'état auquel en est réduit le héros.

4. Conclusion

L'examen du *kispum* babylonien, confronté à des parallèles issus des textes de Mari, montre que cette évocation des morts devait être le véritable fondement de la religion amorrite, beaucoup plus que le culte des grands dieux qui était le propre des grands centres urbains des sédentarisés. Le *kispum* représente effectivement la véritable dimension bédouine ou le souvenir qui a été gardé d'un genre de vie primitivement « autre », même chez ceux qui se sont sédentarisés et étaient, au fil des générations, devenus citoyens de grandes métropoles mésopotamiennes, comme Babylone.

Ce n'est pas à dire que ces Bédouins ne connaissaient pas le culte de grandes divinités : ils ont effectivement toujours eu des rapports plus ou moins lointains avec le monde des villes : Addu d'Alep pour les Mâr sim'al ou Dagan de Terqa ou de Tuttul pour les Mâr yamîna. Leur religiosité était certainement tout autre, axée sur la notion de groupe et les manifestations de leurs solidarités. Peut-être vivaient-ils d'ailleurs le culte de ces grands dieux d'une façon très différente des citadins, les voyant plus comme des forces naturelles que comme les entités personnalisées dont pouvaient

[60] M. Guichard doit donner une édition de ce texte.

parler des textes mythologiques. En tout cas, les symboles religieux de ces Bédouins étaient pris dans la nature (bétyles, arbres, accidents géologiques) plutôt qu'ils ne représentaient le résultat d'une expression artistique. Cet aspect ne peut cependant être qu'occulté par les textes qui nous sont parvenus et qui représentent des élaborations originaires d'un monde bien différent du leur.

Cette commémoration qui suscitait de grandes cérémonies périodiques prend naturellement un double aspect, à lire le *kispum* babylonien : mythopoétique avec la réécriture des noms des plus anciens Ancêtres pour raconter une histoire des Origines, si notre interprétation des six premiers ancêtres amorrites en trois phrases narratives est valable ; puis, historique avec l'énumération des différentes communautés tribales auxquelles les diverses composantes du groupe se rattachaient, pour terminer par des personnalités historiques que concernait désormais une importante documentation.

Ces commémorations ne pouvaient que générer des récits particuliers : ces derniers s'incarnent surtout pour nous aujourd'hui dans des textes dits « littéraires », mais leur ensemble paraîtrait erratique s'ils n'étaient pas reliés entre eux par le fil directif des récitations du *kispum*. Ces dernières pouvaient allier autant le récit à tonalité épique que sans doute des gestuelles[61], cette littérature pouvant se constituer par la suite en genres autonomes, générateurs à leur tour de nouvelles traditions scribales.

[61] Voir dans ce même ouvrage, la contribution de M.G. Biga.

LA MORT ET L'AU-DELÀ DANS LA VIE DES HITTITES

Jörg W. Klinger, Freie Universität Berlin

La mort et l'au-delà ne jouent aucun rôle essentiel dans la vie des Hittites – au moins est-ce la première impression superficielle que l'on pourrait gagner de la culture hittite. Ni dans les trouvailles matérielles, ni dans les sources textuelles on ne peut reconnaître de quoi faire un exposé très nourri concernant la mort.[1] Les Hittites ne nous ont pas laissé pour leurs morts de tombes dispendieusement arrangées ni de monuments.[2] Il n'y a pas une tombe de leurs rois qui soit connue[3] et, parmi les nombreux bâtiments de la capitale hittite, plus d'une vingtaine se laissent identifier comme temples d'après leur plan. C'est cependant une question très difficile que de savoir lesquels avaient un rapport avec le culte des morts. Des indices clairs en ce sens n'existent pas, ce qui est d'ailleurs un problème, sur lequel nous reviendrons plus tard.

---

1 Cf. Th.P.J. VAN DEN HOUT, « The Afterlife, and Other Last Things - Anatolia », in J.S. Iles (éd.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge–London 2004, p. 483-5, également *id.*, « Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Ritual », in J.M. BREMER *et al.* (éd.), *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam, 1994, p. 37-76.

2 Cf. le sommaire concernant les différentes formes d'enterrement, les cadeaux déposés dans les tombeaux ainsi que les marques de tombe dans V. HAAS, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I/15), Leiden–New York–Köln, 1994, p. 233 sqq; sur le culte funéraire et l'inhumation, cf. également *id.*, « Hethitische Bestattungsbräuche », *AoF* 27, 2000, p. 52-67. La situation est différente à l'époque hittite tardive, cf. J.D. HAWKINS, « Late Hittite Funerary Monuments », in B. ALSTER (éd.), *Death in Mesopotamia,* Kopenhagen, 1980, 213-25. Le phénomène intéressant de l'enterrement des statues est traité par D. USSISHKIN, « The Syro-Hittite Ritual Burial of Monuments », *JNES* 29, 1970, 124-29.

3 Cf. aussi J. BÖRKER-KLÄHN, « Auf der Suche nach einer Nekropole : Ḫattuša », *SMEA* 35, 1995, p. 69-92, qui, suite à des réflexions de R. Opfermann (cf. *art. cit.* p. 90 n. 76), considère comme envisageable que les rois hittites fussent ensevelis dans la zone de la terrasse de la ville basse, dans le faubourg, dans la zone du soi-disant mur d'intersection (cf. l'esquisse de plan dans *op. cit.* 91). Cependant, étant donné que cette zone n'a pas (encore) été examinée systématiquement, il n'existe à présent pas de preuves archéologiques. De plus, J. BÖRKER-KLÄHN estime qu'il est possible qu'il ne s'y trouve que les tombeaux des rois après Muwatalli II car ce dernier aurait transféré à Tarḫuntašša non pas seulement les esprits de ses ancêtres défunts mais aussi leurs dépouilles (cf. *id.* « Ahnengalerie und letzte Dienste derer von Ḫattuša », in *Mesopotamian History and Environment (Occasional Publications II. Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien) (= Fs L. de Meyer)*, 1994, p. 355 sq.

Cependant les trouvailles textuelles également sont à peine plus explicites que les archéologiques. Dans ce que nous ont de façon générale transmis les Hittites, tant sources cunéiformes qu'hiéroglyphiques louvites, on ne trouve pas de référence explicite à la mort ni à la question de ce qui survient après la mort.

Enfin, il n'y a pas d'inscriptions pertinentes ni de représentations figurées de l'époque de la culture hittite de l'âge du Bronze[4] qui se laissent mettre en rapport immédiat avec un culte des morts.[5] Par exemple, nous utilisons les représentations occasionnelles de quelques rois hittites avec un casque à cornes comme signe de leur divinisation, ce qui revient à la représentation d'un monarque déjà mort. — Le détail iconographique du symbôle de la corne correspondrait donc à l'expression hittite : « Il est devenu dieu », avec laquelle on désigne la mort du roi dans nos sources.[6] Aussi faudrait-il se demander si, par exemple, un relief comme celle de Firaktin où Hattusili III est représenté de façon évidente avec des cornes divines[7], alors qu'il fait une offrande au dieu de l'Orage, est à attribuer au

---

4 On discute pour savoir s'il y a un rapport entre les représentations de Yazilikaya et les scènes de banquet de la culture hittite tardive – cf. par ex. K. BITTEL *et al.*, *Das Felsheiligtum von Yazilikaya*, 1975, p. 255s.; K. KOHLMEYER est hésitant, *Felsbilder der hethitischen Großreichszeit* (Acta Praehistorica et Archaeologica 15), 1983, p. 7 sqq.; J. BÖRKER-KLÄHN, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs – Text* (Baghdader Forschungen, Bd. 4), Mainz, 1982, 80a. est plutôt négatif pour ce qui est d'une interprétation du groupe du relief Nr. 65/66 à Yazilikaya (cf. BITTEL *et al.*, *op. cit.*, Taf. 41.2.3) en tant que témoin très ancien de la scène du banquet. Fait sujet de débat également le fameux relief F représentant Ḫattušili III et son épouse Puduḫepa, cf. R. MAYER-OPIFICIUS, « Hethitische Kunstdenkmäler des 13. Jahrhunderts v. Chr. », in M. MELLINK *et al.* (éd.), *Aspects of Art and Iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüş*, Ankara, 1993, p. 357 sqq. D. BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum*, Mainz, 2000, 54, distingue une certaine ressemblance formelle avec les scènes de banquet de l'Âge de bronze. Pour une investigation générale sur la question d'un éventuel rapport des reliefs du rocher avec le culte funéraire, cf. p.ex. H. KÜHNE, « Gavur Kalesi, ein Ort der Ahnenverehrung? », in Th. RICHTER *et al.* (éd.), *Kulturgeschichten. Altorientalische Studien für V. Haas zum 65. Geburtstag*, Saarbrücken, 2001, p. 227-43.

5 Cf. la riche collection de sources provenant du Proche-Orient ancien, liées au contexte funéraire dans J. BOTTERO, « Les inscriptions cunéiformes funéraires », in G. GNOLI et J. P. VERNANT (éd.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, 1982, 373-406. Voir également B. GRONEBERG, « Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits », *AoF* 17, 1990, p. 244-61.

6 Cf. H. Cr. MELCHERT, « Death and the hittite King », in R. PEARSON (éd.), *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion: Studies in Honour of Edgar C. Polomé, volume 1* (Journal of Indo-European Studies Monograph 7), 1991, p. 182-88.

7 Concernant ce symbole en général dans le Proche-Orient ancien, cf. J. BLACK et A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Austin, 1992, p. 102-3, « horned cap »; le sujet de la déification des souverains est traité dans N. BRISCH (éd.), *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (OIP 4), Chicago, 2008; dans ce volume, cf. en particulier J.S. COOPER, « Divine Kingship in Mesopotamia, a Fleeting Phenomenon », p. 261-65.

culte des morts. Signifie-t-on ici le roi défunt, qui se tient devant le dieu ? Cependant l'interprétation de cette représentation avec des cornes est discutée, car la représentation que l'on considère généralement comme celle du roi Suppiluliuma II, appartenant à la chambre 2 du Südburg de Boğazköy, montre ce symbole des cornes, alors que ce roi n'a pas eu de successeur qui aurait pu le représenter comme défunt, puisque c'est sous son règne que la capitale a été abandonnée. L'explication alternative, que certains rois hittites se sont fait représenter déifiés déjà de leur vivant, présente en fait le problème qu'il n'y a pas d'autre indice d'une divinisation des rois hittites, à l'exception de la formule déjà citée pour la mort du roi : « Il est devenu dieu ». Nous devons donc exclure ces représentations pour ce qui est de la question du culte *post mortem* des rois hittites.[8]

Cependant, et cela a été pour moi le plus gratifiant dans une recherche intensive concernant ce thème, cependant, malgré tous les problèmes qui tiennent au statut des sources, on peut reconnaître quelques aspects, à mon avis très intéressants, dans la relation du culte hittite avec la mort et l'au-delà, qui peuvent être sans doute d'un intérêt plus général.

On ne peut pas parler d'une « invasion des Hittites » en Anatolie, car tout ce que nous connaissons aujourd'hui comme héritage matériel et textuel d'une « culture hittite », une culture qui avait son centre peut-être dans le domaine représenté par le coude du Halys sur le haut-plateau anatolien, n'établit nulle rupture reconnaissable, après son apparition, avec la vieille tradition autochtone de l'Asie mineure, mais poursuit de façon continue son développement culturel, tout en se développant sous l'action de nombreuses nouvelles influences. L'élément prédominant d'une culture hittite ainsi comprise, qui avec une grande certitude ne soit pas indigène, c'est-à-dire d'origine micro-asiatique, et que, pour cette raison, l'on puisse tenir comme un marqueur clair d'une invasion de nouveaux groupes de populations vers l'Anatolie, c'est la langue, tout particulièrement le Hittite, en tant que langue indo-européenne la plus anciennement attestée, ainsi que les « langues sœurs », le louvite et le palaïte. Mais cela signifie aussi qu'à elles seules, les premières gloses marginales dans cette langue, qui se trouvent dans des documents s'exprimant par ailleurs en dialecte paléoassyrien, appartenant à ce que l'on appelle l'époque du *kārum* au premier quart du deuxième millénaire, attestent une telle immigration de nouveaux groupes humains. La tradition hittite proprement dite s'établit en revanche

---

8 Concernant la question d'une éventuelle déification des rois hittites (avant tout de Tutḫalija IV et de Šuppiluliuma II) de leur vivant, voir Th. VAN DEN HOUT, « Tudḫalija IV. und die Ikonographie hethitischer Großkönige des 13. Jhs. », *Bibliotheca Orientalis* 52, 1995, p. 545-573, ainsi que G. BECKMAN, « "My Sun-God". Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites », in A. PANAINO et G. PETTINATO (éd.) *Melammu Symposia III*, Ravenna, 2002, p. 14-21, en particulier 19.

un peu avant le milieu du deuxième millénaire et dure jusqu'à un peu après 1200 av. le Christ, avant de disparaître tout aussi brutalement.[9]

Il est difficile de dire jusqu'à quel point les « Envahisseurs », qui ont apporté avec eux le hittite en Asie mineure et qui, dans le cours du temps, par leur acculturation aux traditions indigènes sont devenus des « Hittites », ont influencé la « culture hittite » dans le domaine par exemple de ce que représentaient leurs idées religieuses ou leurs conceptions mythologiques. Cela a fait l'objet de grandes controverses. À mon avis, de telles influences n'ont pas été très signifiantes. Même si je parle, donc, d'une « religion hittite » ou d'une « représentation hittite de l'au-delà », il s'agit, à mon avis, avant tout de représentations anatoliennes indigènes, influencées d'ailleurs de façon croissante dans le cours de la seconde moitié du deuxième millénaire, par des conceptions syriennes et mésopotamiennes, mais sûrement pas d'un « héritage indo-européen », quelque altéré fût-il.

Comme on le pense généralement d'ailleurs, il est clair que ce que nous reconstruisons comme conceptions hittites sur la base de sources textuelles n'est toujours que l'image d'une tradition officielle. L'immense majorité des sources – cela vaut pour les textes cunéiformes, et encore plus pour les quelques inscriptions louvo-hiéro-glyphiques de l'époque du bronze – sont des textes d'une élite politique et culturelle relativement restreinte qui, en fait, sont élaborés dans la capitale hittite par la famille royale et la cour. Tous les textes cunéiformes proviennent de lots de tablettes qui représentent le produit d'une bureaucratie royale ou d'écoles de scribes qui se tiennent également au service du roi, donc soit servaient à l'instruction des scribes soit représentaient le produit d'une activité de cour privilégiée avec des traditions savantes propres ou étrangères. À la différence de beaucoup de domaines de la tradition mésopotamienne, nous ne disposons pas en contexte hittite d'archives privées, comme de lettres ou analogues, qui puissent nous donner une image des conceptions de la simple population, c'est-à-dire des Hittites moyens. Il subsiste le problème méthodologique que nos sources ne reflètent que les conceptions d'un secteur de la population ; nous ne disposons d'aucun critère pour juger du degré de représentativité de cette image.

Cela pèse d'autant plus lourd que, rien que pour la question du rôle de la mort dans la culture hittite, les trouvailles archéologiques ne sont pas à même de boucher les trous que laisse la documentation textuelle. Il est

---

9 Au sujet de la situation archéologique cf. V. MÜLLER-KARPE, « Zur frühhethitischen Kultur im Mündungsgebiet des Maraššantija », in G. WILHELM (éd.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.-8. Oktober 1999* (StBoT 45), Wiesbaden, 2001, 430-442. Une interprétation différente de l'opinion commune relative à l'apparition des langues indoeuropéennes dans l'Anatolie ancienne est proposée par P. GOOEDEGEBUERE, « Central Anatolian Languages and Language Communities in the Colony Period : A Luwian-Hattian Symbiosis and the Independent Hittites », in J.G. DERCKSEN (éd.), *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian period* (= PIHANS 111), Leiden, 2008, p. 137-180.

remarquable, dès lors, que la mort pour les Hittites fût toujours quelque chose de menaçant et d'angoissant. Disons tout de suite que, dans la littérature historiographique hittite, qui est vaste et par ailleurs très élaborée, ou plus particulièrement dans les Annales royales, il n'y a pas une mort présentée de façon positive. Le motif de la « mort héroïque » ou d'une mort glorieuse au combat n'existe pas, ni du côté hittite, ni, encore moins, pour l'ennemi. Une orgie de carnages sanglants décrits avec force images, comme en connaissent par exemple les Annales assyriennes, l'amoncellement de montagnes de cadavres ou des flots de sang, sont tout à fait étrangers à l'historiographie hittite – pas une seule fois n'est indiqué le nombre des ennemis tués, en lieu de quoi le compte des prisonniers vivants razziés est volontiers et souvent mentionné.

En échange, on trouve assez souvent au contraire représentée chez les rois hittites la crainte de la mort. Ḫattusili Ier, le premier roi hittite à avoir une tradition écrite propre, qui, malade, rédige son testament sur son lit de mort dans la ville de Kuššara, testament dans lequel il donne à son successeur entre autres conseils celui de mener une vie de modération et de ne se tourner vers les plaisirs comme bien manger et bien boire qu'avec l'âge, avait peur de l'approche de la mort et il pria son épouse, par crainte de la « Terre noire », c'est-à-dire de l'au-delà, de lui laisser cacher sa tête dans sa poitrine.[10] Et encore, dans un des derniers textes historiques, qu'il faut attribuer vraisemblablement au dernier roi de Ḫattuša, Suppiluliuma II, et qui doit donc dater d'un peu après 1200 avant le Christ, le roi se plaint de ses vassaux infidèles qui l'ont laissé en plan au moment du combat contre les Assyriens, si bien qu'il est alors empli de crainte à l'idée d'une défaite définitive au combat. En pleurs, il déplore sa solitude et la déloyauté de ses suivants.[11]

La mort, ni mort au combat ni mort naturelle, n'a rien de désirable ; bien plutôt domine l'effort de la tenir le plus loin possible, ce qui n'est que de façon très limitée au pouvoir de l'homme, alors que le destin de ce dernier, le « jour de sa mort » – ou *l'annaš šiwaz*, le « jour de la mère »,[12] comme se dit chez les Hittites le « jour de la mort » – est prédéterminé par les dieux. Les déesses du destin, qui portent le nom de *Gulšeš*, qui vient du

---

[10] F. SOMMER et A. FALKENSTEIN, *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I* (Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, NF 16), München, 1938.

[11] Il s'agit du texte CTH 123: *KBo* 4.14, retravaillé par R. STEFANINI, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 20, 1965, p. 39-79; cf. également M. GIORGIERI et Cl. MORA, *Aspetti della regalità ittita nel XIII secolo a.C.*, Como, 1996, p. 66 sqq. Concernant la datation, cf. dernièrement A. BEMPORAD, « Per una riattribuzione di KBo 4.14 a Šuppiluliuma II. », in F. PECCHIOLI DADDI et St. DE MARTINO (éd.), *Anatolica antica. Studi in memoria die Fiorella Imparati* (= Eothen 11), Florence, 2001, 71-86.

[12] J. FRIEDRICH et A. KAMMENHUBER, *Hethitisches Wörterbuch. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage auf der Grundlage der edierten hethitischen Texte, Band I: A*, Heidelberg, 1975-84, 72a; cf. également *KBo* 3.40a + b, Rs. ! 14 : *nu = mmu annaš = maš katta arnut* « amène-moi à ma mère » – éventuellement il s'agit là également d'un enterrement.

verbe *gulš*-, lequel est employé pour l'écriture d'une tablette ou le fait de graver du métal, tissent ou bien tordent la corde de la vie de chaque homme, même celle du roi, déterminent ainsi la durée du cours de sa vie et fixent par là-même le jour de sa mort.[13]

> « L'une a une quenouille, les autres ont des fuseaux pleins. Elles tissent les années du roi et la fin des années mais leur (aux années) compte est inconnu. »

Cette citation provient assurément d'un texte vieil hittite empreint d'une forte tradition pré-hittite, c'est-à-dire hatti, le rituel de construction *KUB* 29.1 II 5 *sqq*, mais correspond apparemment tout à fait à la conception générale, comme une lettre du treizième siècle de la reine au fonctionnaire Tattamaru le montre clairement. La reine écrit :

> « Toi, Tattamaru, tu as épousé la fille de ma sœur, mais les déesses-Gulšeš n'en pensaient pas du bien pour toi et elle est morte tôt. »[14]

Même si, selon la conception hittite, le destin individuel et donc aussi le moment de la mort étaient prédestinés, il appartient également à la représentation du monde des Hittites de rechercher sortes et moyens d'influencer d'une certaine façon ce destin : ce que les dieux avaient prédestiné, les dieux pouvaient aussi le changer.

Les Hittites semblent avoir emprunté des Mésopotamiens une autre façon de détourner le destin préétabli, en tout cas lorsqu'il s'agissait du roi régnant.[15] Ce que l'on appelle le rituel pour le roi substitut était envisagé pour le cas où des oracles négatifs présageaient un danger imminent pour la vie du roi lui-même. Alors, c'est un prisonnier, la plupart du temps, qui prenait la place du roi : il était oint, habillé des ornements royaux, prenait place sur le trône ; après l'accomplissement de différents rituels qui avaient pour but de faire passer sur ladite personne le malheur présagé, des fonctionnaires emmenaient hors du pays le « roi de remplacement » qui faisait fonction de substitut royal. A Ḫattuša même, on accomplissait différents rituels de purification sur le véritable roi avant qu'il ne reprenne sa charge. Ces rituels, comme les textes le laissent reconnaître facilement, n'étaient pas proprement hittites. Il n'y a, d'autre part, aucune indication qui indique la fréquence de ce rituel ou s'il n'a été accompli qu'une seule fois, ou encore si, comme c'en est le cas pour toute une série d'exemples de

---

13 Cf. également H. OTTEN / J. SIEGELOVÁ, « Die hethitischen *Gulš*-Gottheiten und die Erschaffung des Menschen », *AfO* 23, 1970, p. 32-8.

14 Traduit par H.A. HOFFNER, *Letters from the Hittite Kingdom* (Writings from the Ancient World, 15) 2009, 364f.; cf. également Th. VAN DEN HOUT, « Death as a Privilege: The Hittite Royal Funerary Ritual », in J.M. BREMER *et al.* (éd.), *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam, 1994, p. 37-76, p. 39 sq.

15 Sur le rituel pour le roi substitut voir tout récemment V. HAAS, *Hethitische Orakel, Vorzeichen und Abwehrstrategien*, Berlin–New York, 2008, p. 149 sqq.

la tradition hittite, il ne s'agit là que d'un intérêt érudit pour les savoirs et traditions d'autres cultures.

À certains endroits de l'ensemble de la tradition hittite apparaissent en pleine lumière des indications sur la question des rapports entre la vie et la mort, qui se distinguent nettement de ce qui a été jusqu'ici décrit. Dans ce qui est l'un des plus remarquables passages de l'ensemble des prières hittites, l'auteur, Kantuzzili, réfléchit dans une toute autre perspective sur leur lien, en se demandant ce que cela signifierait pour l'existence humaine, si la vie n'avait pas de fin et qu'il n'y ait pas de mort, mais que les humains dussent vivre éternellement comme les dieux.[16]

> « La vie est liée à la mort et la mort est liée à la vie. Un homme ne vit pas toujours. Les jours de sa vie sont comptés. Même si un homme devait vivre toujours, il y aurait cependant la maladie humaine – cela ne serait-il pas un souci ? »

Kantuzzli exprime par cela la vue, à mon avis remarquable, que cela serait rien moins que digne d'effort, car une vie d'homme serait toujours pénible, avec plein de travail et de fatigue et surtout sous la menace de la maladie. Une vie éternelle serait ainsi aussi une fatigue permanente. Dans cette perspective, et seulement ainsi, Kantuzzili est au moins content qu'il y ait un terme à la vie humaine. Cependant, comme cela a été souligné, une telle réflexion qui envisage des questions humaines d'ordre général, voire littéralement existentielles, sont plutôt rares dans la littérature hittite.

Comme pour presque toutes les cultures, chez les Hittites aussi, la mort n'est pas la fin absolue : les Hittites croyaient aussi à l'existence d'une région qui était au delà du monde visible et où était possible une suite de la vie terrestre. Selon les conceptions hittites, chaque homme ne possédait pas seulement un corps, mais il existait, en fait, ce qui dans les textes hittites est la plupart du temps exprimé par le sumérogramme ZI, ce que nous traduisons conventionnellement le plus souvent par « âme » et qui correspond dans ce sens au hittite *ištanzan-*, mais qui peut aussi bien signifier « esprit, compréhension, signification ». Cette « âme » garantissait une survie de l'individu après le terme de l'existence corporelle. Tandis que le mort était désigné en hittite par *akkant-*, en mot à mot « le défunt », du verbe *ak-* « mourir », les textes emploient pour désigner l'existence dans l'Au-delà l'idéogramme sumérien GIDIM qui, comme l'akkadien *eṭemmu*, a

---

[16] *KUB* 30.10 Vs. 20' sqq. ; nouvelle édition par D. SCHWEMER, « Hittite Prayers to the Sun-god for Appeasing an Angry Personal God. A Critical Edition of CTH 372-4 », in M. JACQUES (éd.), *« Mon dieu, qu'ai-je donc fait ? » Les prières pénitentielles (dingir-šà-dab-ba) et l'expression de la piété privée en Mésopotamie,* à paraître dans OBO, Fribourg–Göttingen, 2012/13.

aussi le sens en hittite de « esprit du mort », voire même aussi de « fantôme », ou de « revenant ».[17]

Le lieu des morts, l'au-delà séparé de « l'ici », est localisé dans la terre et ultérieurement, à partir de l'époque médio-hittite, est toujours désigné par une expression empruntée aux Hourrites comme le *dankui tekan*, la « terre sombre ».[18] La « terre sombre » est le royaume de la déesse solaire de la terre :

> *nu taknaš* ^{d}UTU-*uš* KÁ.GAL *ḫāšu* « Puisse la déesse Soleil de la terre ouvrir la porte » (*KUB* 41.8 : 22').

Dans le mythe de Telepinu qui est du pur hittite, se trouve une des descriptions de l'au-delà avec des détails très rarement donnés :

> « Le portier ouvrit les sept portes, il retira les sept verroux. En dessous, dans la terre sombre se tenaient les vases-*palhi* en bronze. Leur couvercle était en plomb, leur fermeture était en plomb. Ce qui y entrait, n'en sortait plus ; il y disparaissait » (*KUB* 17.10 iv 15 *sq.*).

Alors que la représentation des vases-*palhi* en bronze qui se trouvent dans la terre sombre, c'est-à-dire dans les Enfers, ou dans les profondeurs de la mer et qui servent au dépôt de tous les maux qui proviennent de la déesse Soleil-de-la-Terre ou de la déesse infernale Lelwani, sont également attestés par d'autres textes, les sept portes des Enfers indiquent un très clair parallèle avec les représentations mésopotamiens et pouvaient être un emprunt littéraire à une telle tradition.

Un autre texte fragmentaire mythologique fournit la seule description formelle de la condition générale de l'existence dans cet au-delà selon les conceptions hittites. Ce fragment appartient également, comme le mythe de Telepinu, à un groupe plus vaste de textes mythologiques qui traitent de la disparition d'un être divin. Dans ce fragment qui n'est pas particulièrement bien conservé et présente des parties difficiles à comprendre, on nomme la terre sombre en relation à une énumération de lieux où Telepinu pourrait avoir disparu[19]:

---

[17] Sur la conception de l'« âme » chez les Hittites, cf. V. HAAS, « Die Unterwelts- und Jenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien », *OrNS* 45, 1976, p. 197-212, en particulier p. 209 sq. avec d'autres références.

[18] Sur les conceptions de l'au-delà des Hittites, cf. V. HAAS, *art. cit.*, 1976, p. 197 sq. ; *id.*, *op. cit.*, 1994, p. 127 sqq. ; le terme *dankui tekan* « terre sombre » semble être emprunté au hourrite ; cf. E. NEU, *Das hurritische Epos der Freilassung I: Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša* (StBoT 32), Wiesbaden, 1996, p. 247 qui suppose que la conception hourrite pourrait avoir influencé la conception grecque ; voir également N. OETTINGER, « Die "dunkle Erde" im Hethitischen und Griechischen », *WdO* 20/21, p. 1989/90, p. 83-98.

[19] Cf. H.A. HOFFNER, « A Scene in the Realm of the Dead », in E. LEICHTY *et al.* (éd.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, 1988, p. 191-199.

> « L'âme est grande. L'âme est grande. De qui l'âme est-elle grande ? L'âme d'un mortel est grande. Et quelle voie suit-elle ? Elle suit la grande voie. Elle suit la voie invisible. Le guide s'est préparé pour cette voie. Une chose pure/sainte est l'âme de la déesse Soleil, l'âme de la Mère. Pourquoi dois-je, un mortel, descendre dans la fosse ? Je préfèrerais aller dans… »

S'en suivent plusieurs lignes fragmentaires, sans doute avec une énumération de différents lieux, où l'âme préfèrerait aller, mais qui ne sont pas conservées. Un autre fragment qui devrait s'ajouter ici, s'en suit alors avec une esquisse de l'existence des morts dans l'au-delà, une façon d'être sans joie, solitaire et dépourvue d'espérance :

> « L'un ne reconnaît pas l'autre : des sœurs de même mère ne se reconnaissent plus l'une l'autre. Des frères de même père ne se reconnaissent plus l'un l'autre. Une mère ne reconnaît plus son propre fils. Un enfant ne reconnaît plus sa mère. (…) Ils ne mangent pas à une table pure, ils ne mangent plus à un siège pur. Ils ne boivent pas à un gobelet pur. Ils ne mangent pas de la bonne nourriture, ils ne boivent pas de la bonne eau. Ils mangent des morceaux de pourriture, ils boivent de l'eau croupie. »

Même si, à cause du caractère fragmentaire du texte, il n'est pas clair si ce triste tableau représente la seule possibilité d'exis-tence dans l'au-delà où si cela ne vaut que pour les gens qui se sont attiré ce destin, soit par leurs propres actions, soit peut-être du fait de la négligence du culte des morts par leurs descendants, cela pourrait expliquer pourquoi la mort dans la culture hittite est tenue pour si complètement négative.

Cependant, il y a une multiplicité d'exemples, même si ce ne sont que des allusions très rapides dans la littérature hittite, qui montrent clairement que la survie des défunts (ou pour mieux dire, des esprits des morts) était une part réelle de la conception du monde hittite.[20] Des questions oraculaires, par exemple, montrent que l'on savait, sans doute grâce à des rituels appropriés, établir des contacts avec l'au-delà. La nécromantie semble, au moins au niveau des textes qui sont à notre disposition, avoir été une pratique tout à fait courante. Mais il n'y avait pas que les vivants qui pouvaient avoir un contact avec les esprits défunts ; ces derniers aussi, les esprits des morts, pouvaient rencontrer quelqu'un dans la vie réelle, ce qui signifiait en général un événement négatif. Aussi y a-t-il un rituel cathartique qui pouvait être accompli, lorsque l'on rencontrait l'esprit d'un défunt. Un oracle expose un cas un peu compliqué : au moyen d'une première question oraculaire il a été d'abord établi qu'une divinité était fâchée ; dès lors, il faut chercher à en découvrir la motivation et comme cause possible est alors nommée la circonstance suivante :

> « Le boulanger a vu un mort, mais il ne s'en est pas purifié et a été alors appelé au temple. Ô divinité, était-ce cette impureté que tu as désignée?» (*KUB* 16.34 I 5 *sqq*).

---

[20] Cf. R. HAASE, « Nekromantie in der hethitischen Rechtssatzung? », *WdO* 35, 2005, p. 62-7.

Aussi n'est-ce point étonnant qu'il ait existé un ensemble de rituels, ce que l'on appelle les rituels-*mantalli*, qui servent avant tout à éloigner les difficultés entre un vivant et l'esprit d'un mort.[21] »

Lors de ces contacts, apparemment pas si rares, entre le monde d'ici et l'au-delà, entre vivants et esprits des morts, s'impose la question des relations des Hittites avec la mort elle-même ou bien avec le mort et le cadavre, donc de la relation immédiate entre l'ici et l'au-delà.[22] Cependant, là encore, les trouvailles archéologiques nous laissent une fois de plus en plan. Il y a eu assurément dans les dernières années une série de cimetières en Asie mineure qui ont fait l'objet de recherches et qui peuvent être attribués plus ou moins à l'époque hittite, mais ce qu'on y a trouvé est peu explicite. Cela vaut également pour les deux endroits à inhumations à proximité immédiate de la capitale hittite, le champ de fosse de Baglarbaçikayasi et le site plus connu d'Osmankayasi. Ils manquent complètement d'inscriptions, inscriptions de tombes ou analogues, aussi la datation de tous les emplacements, même ceux proches de Boğazköy, repose-t-elle en définitive sur la céramique, ce qui ne fournit que des dates imprécises, ce qui est dû aux difficultés de datation propres à la céramique du grand empire.[23] Dans l'état actuel de nos connaissances, les inhumations pour le laps de temps qui va de l'époque du *kārum* jusqu'au quatorzième siècle correspondent de 400 à 500 ans. Des tombes plus tardives, dont la date va jusqu'à la fin de Hattuša comme capitale hittite semblent jusqu'ici ne pas avoir été repérées. Sans exception, toutes les nécropoles ne se distinguent pas par des arrangements architecturaux particuliers ; dans un cas, à Osmankayasi, le rocher qui surplombe constitue toutefois une sorte de niche ou une petite hauteur. La découverte du deuxième champ de tombes voisin, à côté du rocher, est due au pur hasard et rien à sa surface ne le faisait remarquer. L'essentiel est constitué par des tombes à jarres ou à cistes avec peu d'offrandes, partie inhumations, partie crémations, en tout un peu moins de 200 tombes. Particulièrement frappant est le relativement grand nombre d'os d'animaux qui y ont été également trouvés et qui pourraient indiquer que des repas cultuels pourraient s'être tenus à côté des tombes.

---

[21] Cf. Th. VAN DEN HOUT, *The Purity of Kingship. An Edition of CTH 569 and Related Hittite Oracle Inquiries of Tudhaliya IV* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui xxv), Leiden–Boston–Köln, 1998, p. 178–81.

[22] Concernant les modes d'enterrement, cf. en particulier J. SEEHER, « Körperbestattung und Kremation – ein Gegensatz? », *Istanbuler Mitteilungen* 43, 1993, p. 219–26.
Le fait que la dépouille du roi défunt est brûlée – comme cela est décrit en détail, avec toutes les cérémonies, dans le rituel funéraire hittite – a souvent suscité la comparaison avec la tradition grecque, notamment la crémation de Patrocle – cf. tout dernièrement A. TESTART, « Le texte hittite des funérailles royales au risque du comparatisme », *Ktéma* 30, 2005, p. 29–36.

[23] Cf. en général l'aperçu de Th. VAN DEN HOUT, « Death as a Privilege: The Hittite Royal Funerary Ritual », in *op. cit.*, p. 37-76, en particulier 53 sq. Également comparatistes sont les résultats de l'étude de M.A. BASEDOW, *Besik-Tepe: Das spätbronzezeitliche Gräberfeld* (Studia Troica Monographien 1), Mainz, 2000.

Vu la grandeur de la capitale et la durée de son occupation se pose avant tout la question de savoir qui était à proprement parler inhumé ici et où peuvent se trouver la majorité des autres morts.

Les enquêtes anthropologiques ont montré que le plus grand nombre des morts avaient entre quinze et vingt-cinq ans et que nul ne semble avoir dépassé trente ans. Au vu de ce que nous apprennent les sources textuelles à propos des dignitaires ou de l'élite de l'État hittite, cela ne peut pas avoir représenté une moyenne d'âge. C'est pourquoi — ainsi qu'également à cause des offrandes matérielles peu représentatives ou de la qualité moyenne de la céramique — Kurt Bittel, celui qui a longtemps fouillé à Ḫattuša et à l'époque de qui a eu lieu en 1952 l'examen détaillé des nécropoles, était d'avis qu'il s'agissait plutôt d'inhumations de serviteurs de couches sociales basses ; cependant, cette conclusion aboutit au fait que les tombes des dignitaires devaient avoir été réalisées avec plus de magnificence, ce qui est une pure supposition, et cela ne peut pas expliquer le petit nombre des inhumations.

Assurément il n'y a pas d'exemples textuels qui traitent directement de la façon d'inhumer, quoiqu'on ait gardé quelques textes fragmentaires, réunis sous le titre de « Hethitische Totenrituale », que les Hittites désignaient comme le rituel « quand un grand péché – *šalliš waštaiš* – se produit à Hattuša ».[24] À vrai dire, à partir de ce groupe se laisse reconstruire en partie pour l'essentiel le rituel qui se produisait à la mort du roi. Je ne peux pas entrer ici plus avant dans le détail de ce rituel qui s'étendait en tout sur quatorze jours, au cours duquel, à la fin du troisième jour, le corps du roi était brûlé. L'inhumation proprement dite, dans la mesure où cela se laisse tirer du texte qui n'est pas complètement conservé, ne joue aucun rôle central dans l'ensemble du rituel. Il est simplement mentionné que les restes mortels étaient apportés dans ce que l'on appelle la « maison en pierre ». Ce qui forme le centre de ce rituel c'est, non pas l'inhumation elle-même, mais plutôt le passage de ce monde-ci à l'au-delà accompagné de nombreuses manipulations rituelles, cérémonies, repas cultuels, offrandes, etc. Qu'un rituel analogue, quoique certainement moins coûteux, ait été accompli aussi pour d'autres, c'est ce qui se laisse toutefois conclure de différents rares indices, sans doute d'un court passage des *Annales* de Mursili II, lors de la mention de la mort de son frère, le roi de Carkémish :

> « Et Šarri-Kušuh mourut. On le ramena à Hattuša et les rites mortuaires (*ŠA* GIDIM *šaklaeš*) qui étaient alors utilisés, on les accomplit complètement à Hattuša (*KBo* 4.4 i 6-8). »

---

[24] L'attestation textuelle la plus complète se trouve dans A. KASSIAN, A. KOROLËV † et A. SIDEL'TSEV, *Hittite Funerary Ritual* šalliš waštaiš, AOAT 288, Münster, 2002 ; une première étude est due à H. OTTEN, *Hethitische Totenrituale*, Berlin, 1958 ; cf. également *id.*, « Zu den hethitischen Totenritualen », *OLZ* 1962, p. 229-33. Pour une classification de l'ensemble des rituels ainsi que pour des interprétations de quelques rituels en particulier, cf. V. HAAS, *op. cit.* 1994, p. 219 sqq. et, avant tout, Th. VAN DEN HOUT, *op. cit.* 1994, p. 56 sqq.

Tandis qu'aucune importance centrale n'était dévolue au corps du mort, il fallait que soit garanti le passage de ce monde-ci à l'au-delà pour l'« esprit » du mort et, aussi, que sa survie soit assurée du mieux possible : cela est la tâche de la famille qui est responsable du culte des Ancêtres. Divers exemples textuels montrent l'impor-tance, après l'inhumation, du culte mortuaire proprement dit, à commencer par la famille royale. Dès le milieu du quinzième siècle apparaît un texte de la reine Ašmunikal qui concerne l'organisation du culte *post mortem* de son époux défunt, Arnuwanda Ier, et dans lequel il est stipulé que des terroirs déterminés et les dons des collectivités qui s'y trouvent ou des individus qui y vivent sont établis pour le culte funéraire. Ce texte aussi parle d'une « maison de pierre » comme les *Totenrituale*. Mursili II, un bon siècle plus tard, se plaint amèrement de sa marâtre, une ancienne princesse babylonienne, qui, à son avis, avait englouti une bien trop grande partie des revenus de l'État pour le culte *post mortem* de son père Suppiluliuma Ier, ce qui avait entraîné entre eux une lutte considérable, terminée par un procès.

Le différend entre Tuthaliya IV et son cousin Kurunta de Tarḫuntašša, ce à propos de quoi un traité entre eux conservé sur une tablette de bronze donne tous détails, montre bien la signification centrale, mais aussi politique, du culte des Ancêtres. Kurunta était roi d'une branche puinée installée par Ḫattušili III dans le sud-ouest de l'Anatolie. Là se trouvait aussi l'installation cultuelle de la famille royale, appelée *ḫekur* en hittite, depuis que Muwatalli II y avait brièvement installé la capitale hittite. Ce qu'il y a de piquant dans la situation c'est que Kurunta, en tant que descendant légitime du roi Muwatalli, avait des prétentions propres sur le trône de Hattuša, tandis que son partenaire de traité Tutḫaliya IV était le fils de l'usurpateur Ḫattušili III. Kurunta devait donc subvenir aux frais du culte pour les ancêtres de la famille royale et recevait pour cela des concessions pécuniaires, alors que l'accès au lieu de culte lui était interdit.

Cela montre que le culte des Ancêtres ne pouvait être accompli en aucune façon à n'importe quel endroit, mais qu'il fallait pour cela un tel *ḫekur*, sans quoi nous pourrions dire exactement, quelle apparence avait un tel lieu de culte – « maison de pierre » et *ḫekur* sont employés en relation directe, mais ne semblent pas avoir été totalement identiques.

Vraisemblablement, pour ce faire, le dernier roi hittite que nous connaissions, Suppiluliuma II, a dû faire ériger pour son père Tutḫaliya IV aussi un nouvel *ḫekur*.[25] La décoration particulière du sanctuaire rupestre

[25] Il y a un vif débat sur la question de la signification d'importantes expressions relatives au culte funéraire dans la tradition hittite. Il y a une tendance à concevoir l'expression « maison de pierre » (É.NA4) comme un terme de fonction (« tombeau »), alors que *ḫekur* se référerait au bâtiment concret qui servait pour la conservation des ossements après la crémation ; cf. dans ce sens, se basant sur des propositions plus anciennes, avant tout Theo P. J. VAN DEN HOUT, « Tombs and memorials: The (Divine) Stone-House and Hegur Reconsidered », in K. A. YENER *et al.* (éd.), *Recent Development in Hittite Archaeology and History, Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake, 2002, p. 73-91, en particulier, p. 86f. Pour les dif-férentes

de Yazilikaya qui se trouve à proximité de la capitale hittite, qui montre dans la chambre principale un grand relief de Tutḫaliya IV avec son dieu protecteur particulier Šarruma, mais dans les chambres secondaires uniquement l'inscription du nom afférent sur le mur et en dessous un socle qui semble destiné à l'installation d'une statue ainsi que des niches dans les murs, où l'on pourrait avoir éventuellement déposé des urnes, pourrait indiquer que Yazilikaya était un tel *ḫekur* ou que, en tout cas, la chambre B avait été réorganisée en ce sens.[26] Il n'y a toutefois pas plus d'indice concret pour cela qu'il n'y a la moindre indication qu'il y ait eu des tombes royales hittites.

Peut-être les rares trouvailles archéologiques des nécropoles hittites découvertes jusqu'à présent peuvent-elles livrer un indice important. Comme nous l'avons vu, les Hittites semblent n'avoir attaché à la réalité corporelle aucune grande importance ; le mode d'inhumation lui-même, qu'il s'agisse de l'inhumation d'un corps ou d'une crémation, n'était pas crucial. Ce qui était crucial c'était l'âme ou l'esprit du mort et le culte des Ancêtres qui, au moins si nous devons généraliser ce que nous connaissons au sujet du culte dans la famille royale, ne se tenait pas à l'immédiate proximité du lieu d'in-humation proprement dit, mais dans des lieux de culte particuliers comme sans doute l'*ḫekur*. Nous ne savons pas à quoi ressemblait un *ḫekur*, mais peut-être certains des nombreux temples de la capitale hittite étaient-ils de tels bâtiments ou avaient-ils cette fonction. Je pourrais dans ce contexte rappeler que, par exemple, le temple IV dans la ville haute était décoré par le relief d'un roi Tutḫaliya, sans doute un ancien roi de ce nom. Malheureusement, sur la base des trouvailles des fouilles on ne peut reconstruire l'histoire archéologique réelle de beaucoup des temples de la ville haute, au total plus de vingt, car il paraît sûr aujourd'hui qu'ils n'appartiennent aucunement, comme on l'a cru longtemps, purement et simplement aux dernières années de la capitale hittite, remontant à Tuthaliya IV, mais qu'ils possèdent en fait une bien plus longue histoire archéolo-

suggestions concernant la localisation de la « maison de pierre » – soit dans la zone du sanctuaire rupestre de Yazilikaya, soit dans celle de la forteresse de Büyükkale – cf. surtout I. SINGER, « "In Hattusa the Royal House Declined." Royal Mortuary Cult in 13th Century Hatti », in F. PECCHIOLI Daddi *et al.* (éd.), *Central-North Anatolia in the Hittite Period New Perspectives in the Light of Recent Research. Acts of the International Conference held at the University of Florence (7-9 February 2007)*, Rome, 2009, 169-191, en particulier 174 sq.

[26] Sur le lien entre le culte *post mortem* et l'installation de Yazilikaya, sur la base des résultats des fouilles archéologiques, cf. J. BÖRKER-KLÄHN qui reprend des recherches plus anciennes, « Auf der Suche nach einer Nekropole, Ḫattuša », *SMEA* 35, 1995, p. 69-92, en particulier, p. 86 sqq. ; sont à prendre en considération sur-tout les endroits brûlés devant les reliefs et dans la chambre C, ce que l'auteur interprète comme autant d'indices possibles de bûchers pour la crémation de défunts. Concernant le rôle de Yazilikaya et l'arrangement de la chambre B, cf. également Matteo VIGO, « "Tradurre e non tradire": il problema delle integrazioni. Il caso di KBo XII 39 », in B. Bellucci *et al.* (éd.), *Traduzione di tradizioni e tradizioni di traduzione. Atti del quarto incontro « Orientalisti »*, Pavia, 19-21 avril 2007, Milan, 2008, p. 191-248, en particulier, p. 212 sqq.

gique.[27] La recherche des tombeaux royaux, dans laquelle plusieurs ont déjà investi beaucoup de temps, pourrait à mon avis être infructueuse, car les rois hittites, comme les Hittites eux-mêmes, n'avaient pas besoin de tombe pour une vie après la mort.

[27] Deux études du fouilleur de longue date de la capitale hittite, J. SEEHER, tiennent une place particulière parmi toute une série d'autres plus récentes, « Chronology in Hattusa: New Approaches to An Old Problem », in D.P. MIELKE, U. SCHOOP et J. SEEHER (éd.), *Strukturierung and Datierung in der hethitischen Archäologie / Structuring and Dating in Hittite Archaeology* (Byzas 4), Istanbul, 2006, p. 197-214; *id.*, « Abschied von Gewusstem. Die Ausgrabungen in Hattuša am Beginn des 21. Jahrhunderts », in G. WILHELM (éd.), *Hattuša-Boğazköy. Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients* (Colloquien der Deutschen Orientgesellschaft 6), Wiesbaden, 2008, p. 1-13.

LA PUNITION PAR DELÀ LA MORT : L'EXEMPLE ASSYRIEN

Lionel Marti, CNRS UMR 7192

Un des textes fondamentaux pour comprendre le rapport que les Mésopotamiens entretenaient avec leurs morts dans l'au-delà reste pour nous la tablette XII de l'épopée de Gilgameš[1], une pièce rapportée et qui à l'origine n'appartenait pas à cette épopée. Son histoire est la suivante : Enkidu, le compagnon de Gilgameš, expose à son ami la vie dans les Enfers, suite à des questions de Gilgameš sur le statut de ceux qui s'y trouvent. Il en ressort que plus un vivant a eu d'enfants, plus son séjour aux Enfers est confortable. En voici un passage[2] :

– « As-tu vu celui qui est mort de la mort décidée par son dieu ? »
– « Je l'ai vu. Il est couché sur le lit des dieux et il boit de l'eau pure. »
– « As-tu vu celui qui a été tué au combat ? »
– « Je l'ai vu. Son père et sa mère honorent sa mémoire, son épouse pleure sur lui[3]. »
– « As-tu vu celui dont le corps se trouve reposer dans la plaine ? »
– « Je l'ai vu. Son fantôme se trouve sans repos dans la terre. »
– « As-tu vu celui dont le fantôme n'a pas de pourvoyeur ? »
– « Je l'ai vu. Il mange les morceaux (issus) des pots et les bouts de pains qui sont jetés dans la rue. »

Ce passage de Gilgameš montre donc que pour avoir une survie dans les Enfers, les Mésopotamiens pensaient qu'il fallait avoir une descendance qui puisse assurer le culte *post mortem*, pour que les morts ne manquent de rien, et il fallait aussi une sépulture où reposer.

Dans un tout autre domaine, un texte littéraire fournit également une description des Enfers. C'est la fameuse « Vision des Enfers par le prince héritier assyrien »[4] ; un prince héritier, certainement Aššurbanipal, lors de sa

---

1 L'ensemble de l'épopée a été réédité et commenté par A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford, 2003. La XIIe tablette y est commentée et traduite aux pages 47-54, 415-417, 528-530 et 726-735.

2 Traduction à partir de A. R. GEORGE, *op. cit.*, p. 734-735, l. 146-153.

3 Comprendre : « pratique les bons rites funéraires. »

4 Ce texte a donné lieu à de nombreux commentaires. On se reportera notamment à la réédition de A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (*SAA* 3), Helsinki,

rencontre avec le dieu des Enfers Nergal, voit le corps de son ancêtre Sennachérib, qui a suivi ses préceptes à la lettre[5] :

> « Ce corps qui est inhumé dans le monde d'en-bas est celui du fier pasteur qui a accompli les souhaits de mon père [Aššur], le roi des dieux (…) Son corps, ce sont les dieux Yabru, Humban-Naprušu qui le protègent ; ils en protègent la progéniture. »

Pourtant ces croyances aux conditions qui permettaient l'assu-rance d'un repos éternel semblent battues en brèche par ce que nous racontent les Annales assyriennes, rédigées par des rois qui, comme tout un chacun, se devaient de respecter les ordonnances divines.

Les Assyriens, en effet, déjà connus pour la façon sanglante dont ils exposent leurs victoires et le traitement de leurs adversaires vaincus, montrent, tant dans leurs inscriptions royales que dans les représentations de leurs palais, que leurs punitions ne portaient pas uniquement sur les vivants mais qu'elles pouvaient aussi toucher les morts.

Quelle est la logique de ces pratiques qui semblent aller à l'encontre des conceptions mésopotamiennes qui interdisent la profanation des sépultures ?

Pour cela, nous verrons que le traitement d'un ennemi mort répond à deux préoccupations distinctes : d'une part, se servir de ce corps comme d'un substitut du vivant et, d'autre part, punir l'adver-saire par delà la mort. Nous verrons pourquoi le roi d'Assyrie pratique des actions qui sont considérées comme des péchés par les Dieux.

1. L'UTILISATION DU CADAVRE DANS LE CADRE D'UNE CÉRÉMONIE TRIOMPHALE

1.1. La punition du cadavre comme prolongement de la punition de l'adversaire vivant

La punition que les Assyriens infligeaient à leurs adversaires vaincus dépendait de la nature de la faute qu'ils avaient commise et du statut du vaincu. Ainsi, un souverain vaincu ne subissait-il pas le même traitement qu'un noble ou qu'un simple combattant.

Dans de très nombreux cas, la punition par delà la mort se limitait à un traitement particulier du cadavre de l'adversaire après que ce dernier ait été mis à mort au cours du processus de « punition ». Les guerriers sont entassés après exécution et les nobles sont empalés[6], pour que leur faute

---

1989, p. 68-76, texte n°32 ; ainsi qu'à la traduction de B. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, 2005, p. 832-839.

5 A. LIVINGSTONE, *op. cit.*, p. 74, l. r. 22-25.

6 On remarquera que sous ce vocable se cachent deux traitements, clairement distingués sur les représentations figurées : d'une part, un véritable empalement du supplicié encore vivant et, d'autre part, la suspension du cadavre du haut personnage à un pieu placé au niveau du plexus solaire.

soit connue de tous ; les dirigeants, eux, sont écorchés vifs, leur peau servant à recouvrir les murailles de la ville où a eu lieu le supplice.

Dans tous ces cas, il s'agit d'une exposition *post mortem*, aboutissement logique de la punition exercée sur le vivant.

La situation devient complexe lorsque le souverain assyrien n'a pas pu capturer son adversaire vivant.

1.2. La punition sur le cadavre : un moyen de substitution de celle qui est exercée sur l'adversaire vivant

La punition assyrienne s'abat sur tous, mais les souverains adverses subissaient des punitions codifiées, très souvent associées au triomphe du roi assyrien.

Que faire lorsque un souverain adverse était tué sur le champ de bataille ?

Voici un exemple très révélateur, celui de l'« aventure » de la tête du souverain élamite, Teumman[7].

Les relations entre l'Assyrie et l'Élam furent constituées par de nombreuses périodes d'antagonisme acharné entrecoupées de périodes de calme[8]. À la fin du règne d'Assarhaddon, père d'Aššur-banipal, les relations entre les deux puissances semblent avoir été cordiales. Un traité aurait même été conclu entre leurs souverains respectifs. Néanmoins, avec l'accession d'un nouveau roi sur le trône d'Assyrie, les relations se tendirent et, à partir au plus tard de 664, le conflit avec l'Élam se rallumait. Le souverain élamite instigateur du conflit, Urtaku, mourut et fut remplacé par Teumman. Après un vide documentaire de 10 ans, Aššurbanipal lance une campagne en Élam qui aboutit en 653 à la bataille de Till Tuba, où Teumman trouve la mort[9], sans que le roi d'Assyrie y ait participé[10], bien qu'il indique brièvement dans ses Annales[11]:

[7] Le traitement des têtes de souverains par les empereurs assyriens a été beaucoup commenté. On se reportera notamment à D. BONATZ, « Ashurbanipal's Headhunt: An Anthropological Perspective », in D. COLLON et A. GEORGE (éd.), *Nineveh. Vol I, Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003*, *Iraq* 66, London, British School of Archaeology, 2005, p. 93-101; Z. BAHRANI, « The King's Head », in D. COLLON et A. GEORGE (éd.), *Nineveh. Vol I, Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003*, *Iraq* 66, London, British School of Archaeology, 2005, p. 115-119; R. DOLCE, « The "Head of the Enemy" in the Sculptures from the Palaces of Nineveh: An Example of "Cultural Migration"? », in D. COLLON et A. GEORGE (éd.), *Nineveh. Vol I, Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003*, *Iraq* 66, London, British School of Archaeology, 2005, p. 121-132 et J. J. GLASSNER, « Couper des têtes en Mésopotamie », S. D'ONOFRIO et A. C. TAYLOR (éd.), *Cahiers d'anthropologie sociale* 2, 2006, p. 47-55. Cette pratique est bien connue déjà à l'époque paléo-babylonienne, voir notamment D. CHARPIN, « Chroniques bibliographiques 3. Données nouvelles sur la région du petit Zab au XVIIIe siècle av. J.-C. », *RA* 98, 2004, p. 155 et p. 156 (note viii 13-14).

[8] On pourra se reporter notamment à M. W. WATERS, *A Survey of Neo-Elamite History* (SAAS 12), Helsinki, 2000.

[9] M. W. WATERS, « Te'umman in the Neo-Assyrian Correspondence », *JAOS* 119, 1999, p. 473-477 et M. W. WATERS, *A Survey of Neo-Elamite History*, p. 47-55.

« Je coupai la tête de Teumman, roi d'Élam, devant ses troupes assemblées, sur l'ordre d'Aššur et de Marduk, les grands dieux, mes seigneurs. »

Dans ses magnifiques palais de Ninive[12] Aššurbanipal a fait représenter ses campagnes élamites qui illustrent avec force détails le cheminement de la tête de Teumman[13]. En voici les épigraphes classées chronologiquement :

1) « Tête de Teumman qu'un simple soldat de mon armée avait coupée au milieu du combat. Pour m'apporter la bonne nouvelle ils me l'envoyèrent rapidement en Assyrie. »[14]

2) « (…) Les soldats qui ont remporté ma victoire ont coupé la tête de Teumman, roi d'Élam, l'ont apportée rapidement et l'ont jetée devant mon char, devant la porte (sud de Ninive) . »[15]

3) « Tête de Teumman, roi d'Élam. Je découpai "ce qui retenait ses traits" avec un couteau et je crachai dessus. »[16]

---

10 Comme l'indique par exemple la légende portée sur un de ses bas-reliefs. Voir le commentaire de D. BONATZ, *op. cit.*, p. 94.

11 Comme par exemple la version B de ses prismes (R. BORGER, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden, 1996, p. 104, col. vi l. 1-3 : sag-du ^{m}*te-um-man* lugal kur elam-ma^{ki}, *ina qí-bit* an-šár *u* ^{d}amar-utu dingir-meš gal-meš en-meš-*ia*, kud-*is* *ina* ukkin erin$_2$-há-*šú*).

12 On se reportera pour un commentaire de ses bas-reliefs et des textes associés à J. M. RUSSELL, *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions* (MC 9), Winona Lake, 1999, p. 154-177 et à P. VILLARD, « Les cérémonies triomphales en Assyrie », in P. ABRAHAMI et L. BATTINI (éd.), *Les Armées dans le Proche-Orient ancien (IIIe-Ier mill. av. J.-C.). Actes du colloque international organisé à Lyon les 1er et 2 décembre 2006, Maison de l'Orient Méditerranée* (BAR Int. Ser. 1855), 2008, p. 257-270. Les bas-reliefs des palais de Ninive ont été réédités par R. D. BARNETT, *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh*, Londres, 1976 et R. D. BARNETT, E. BLEIBTREU et G. TURNER, *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh*, Londres, 1998.

13 Le cycle de Teumman est beaucoup plus long et détaillé, mais nous ne nous intéresserons ici qu'au devenir de sa tête. Il est possible de retracer ce cheminement grâce à plusieurs sources. En effet, à l'origine les bas-reliefs devaient présenter le cycle complet de l'histoire (dans la salle XXXIII du palais Sud-Ouest de Ninive, voir R. D. BARNETT, E. BLEIBTREU, G. TURNER, *op. cit.*, p. 94-100 et pl. 286-320, et dans la salle I du Palais Nord, R. D. BARNETT, *op. cit.*, p. 42-43 et pl. XXIV-XXVI). Ceux qui ont été conservés comportent parfois des épigraphes rédigées en akkadien qui nous permettent d'identifier l'action (voir notamment l'article de P. GERARDI, « Epigraphs and Assyrian Palace Reliefs : The Development of the Epigraphic Text », *JCS* 40, 1988, p. 1-35), et par chance nous disposons aussi de tablettes (au moins 9) récapitulant des épigraphes que portaient les bas-reliefs dont la plupart malheureusement ne nous sont pas parvenus (ces textes ont été édités par E. F. WEIDNER, « Assyrische Beschreibungen der Kriegs-Reliefs Assurbânaplis », *AfO* 8, 1932-33, p. 175-203 ; puis réédités par R. BORGER, *op. cit.*, p. 297-307). Pour une très intéressante présentation de ce triomphe voir P. VILLARD, *art. cit.*, p. 257-270.

14 Épigraphe portée sur le bloc 1 de la salle XXXIII du palais Sud-Ouest (R. D. BARNETT, E. BLEIBTREU et G. TURNER, *op. cit.*, p. 95 et pl. 288).

15 Épigraphe sur tablette, cf. J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 160 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°10.

16 J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 160 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°11.

4) « Moi, Aššurbanipal, roi du pays d'Aššur, j'entrai joyeusement à Ninive avec la tête coupée de Teumman, roi d'Élam, que j'ai vaincu avec l'aide d'Aššur. »[17]

5) « Je présentai la tête de Teumman, roi d'Élam, comme une offrande devant la porte, dans la ville. »[18]

6) « Je pris joyeusement la route d'Arbèles avec la tête coupée de Teumman, roi d'Élam. »[19]

7) « Après avoir offert des sacrifices à la déesse Šatru et célébré la fête du nouvel an, (…) j'entrai dans Arbèles, avec à mes côtés (les dignitaires vaincus) Dunânu, Samgunu et la tête coupée de Teumman. »[20]

8) « Je suspendis la tête de Teumman, roi d'Élam, au cou de Dunânu (…). »[21]

9) « J'enchaînai Dunânu, Samgunu et Aplaya, avec un ours, à (une des portes d'Arbèles) . »[22]

10) Les pérégrinations de la tête de Teumman s'achèvent enfin avec la célèbre représentation du « Festin sous la treille », sur lequel Aššurbanipal et sa reine banquettent notamment en compagnie de la tête de Teumman attachée à un des arbres.[23]

La mort au combat ne permet donc pas à un adversaire des Assyriens d'échapper à l'humiliation du triomphe. L'association dans ce grand triomphe savamment orchestré de dignitaires vaincus vivants et des restes du souverain mort montre un parallèle saisissant entre les deux traitements. La tête de Teumman subit un sort quasi équivalent à celui des vivants.

Néanmoins, la raison du traitement n'est pas explicitée. Pour cela il faut utiliser un autre texte d'Aššurbanipal, concernant le devenir d'un gouverneur du « pays de la Mer » : Nabû-Bêl-šumâte[24].

---

[17] J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 161 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°13.

[18] J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 161 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°14.

[19] J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 162 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°34.

[20] J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 162 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°34. À un moment donné à Arbèles Aššurbanipal fait une libation sur la tête de Teumman, comme le montre le bloc 9 des bas-reliefs de la pièce I du palais Nord (R. D. BARNETT, *op. cit.*, pl. XXV ; D. BONATZ, *art. cit.*, p. 98).

[21] J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 163 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°25. Dunânu est représenté portant autour du cou la tête de Teumman sur le bloc 5 de la salle XXXIII du palais Sud-Ouest (R. D. BARNETT, E. BLEIBTREU, G. TURNER, *op. cit.*, pl. 304).

[22] J. M. RUSSELL, *op. cit.*, p. 163 ; R. BORGER, *op. cit.*, p. 301, n°26.

[23] Cette représentation provient de la pièce S^1 du Palais Nord de Ninive R. D. BARNETT, *op. cit.*, pl. 65.

[24] Pour ce personnage voir notamment F. MALBRAN-LABAT, « Nabû-bêl-šumâte, prince du Pays-de-la-mer », *JA* 263, 1975, p. 7-37 et H. D. BAKER, « Nabû-bēl-šumāti », in H. D. BAKER (éd.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume 2, part II : L-N*, Helsinki, 2001, p. 810-814.

Notre documentation nous le montre, tout d'abord, comme un bon serviteur d'Aššurbanipal. Il commit l'imprudence de s'allier à Šamaš-šum-ukîn, frère d'Aššurbanipal et roi de Babylone, au moment de sa révolte. Au début du soulèvement du roi de Babylone, il fit prisonniers les renforts qu'Aššurbanipal lui envoya et les livra aux Élamites. La prise de Babylone en 648 marqua la fin de ses espoirs et il chercha refuge en Élam d'où Aššurbanipal tenta longuement de le faire extrader. Lorsqu'il comprit que son fidèle soutien, le roi élamite Umman-aldaš, après une nouvelle dévastation de son territoire par les Assyriens et la destruction de l'une de ses capitales, allait devoir le livrer, il se suicida. Voici le récit qu'en donne Aššurbanipal :

> « Concernant Nabû-bêl-šumâte, le petit fils de Marduk-apla-iddina, (lui) qui, avait péché envers les serments qu'il m'avait prêtés, avait secoué le joug de ma seigneurie, s'était appuyé sur la force des rois d'Élam et avait placé sa confiance en Umman-nikaš, Tammaritu, Indabibi, Umman-aldaš, les rois qui exerçaient la seigneurie du pays d'Élam, j'envoyai, plein de rage, un messager à moi concernant son extradition à Umman-aldaš. Nabu-bêl-šumâte, le petit fils de Marduk-apla-iddina, entendit le pas de mon messager qui entrait dans le pays d'Élam. Son cœur palpitait, il était dans une situation désespérée, sa vie n'avait plus de valeur à ses yeux et il désirait la mort. Il dit ceci à son palefrenier personnel : " Frappe moi avec (ton) arme! ". Lui et son palefrenier, ils se transpercèrent mutuellement le ventre avec leur épée en fer.
>
> Umman-aldaš eut peur et le corps de ce Nabû-bêl-šumâte, il le fit étendre dans du sel. Y joignant la tête de son palefrenier qui l'avait frappé avec l'arme, il (les) donna à mon messager et il me le fit porter jusque devant moi. Je me gardai bien de lui donner une sépulture, et aggravant son statut de mort, je lui coupai la tête et je (la) suspendis à la nuque de Nabû-qat-ṣabat, le grand dignitaire de Šamaš-šum-ukîn, le frère ennemi, qui avec lui était allé pour faire les affaires de Élam ».[25]

N'étant plus en mesure de livrer l'ancien gouverneur vivant, le souverain élamite décide de le conserver dans du sel pour l'envoyer à Aššurbanipal dans le meilleur état possible. La conservation des corps dans le sel est bien connue en Mésopotamie, mais pour les denrées alimentaires. Une lettre assyrienne, malheureusement très fragmentaire, confirme cet envoi du corps conservé dans du sel[26].

Le souverain élamite savait qu'Aššurbanipal avait besoin du corps de son rebelle pour l'utiliser comme substitut de l'adversaire vivant. Il prouvait par là même au roi assyrien que son adversaire était bien mort, sans être accusé de l'avoir fait disparaître ou de fournir un corps de substitu-

---

[25] R. BORGER, *op. cit.*, p. 59-61, prisme A vii 16-50. Pour une datation possible de l'éponyme de ces prismes voir J. E. READE, « Assyrian Eponyms, Kings and Pretenders, 648-605 BC », *Orientalia* 67, 1998, p. 256-257.

[26] R. F. HARPER, *Assyrian and Babylonian Letters Belonging to the Kuyundjik Collections of the British Museum*, part XIII, Chicago, 1913, texte 1284.

tion[27]. Cela tendrait à montrer que, même si ce texte est unique dans notre corpus, la pratique devait en être relativement courante. L'usage de la tête de Nabû-bêl-šumâte est identique à celui de la tête de Teumman au cours d'un triomphe. Elle devait servir de substitut. À cela s'ajoute explicitement une punition supplémentaire dirigée non plus sur le substitut mais sur le fantôme du vaincu. Aššurbanipal punit le cadavre par delà la mort, lorsqu'il précise :« Je me gardai bien de lui donner une sépulture, et aggravant son statut de mort, je lui coupai la tête! ». Cela montre clairement qu'avec la privation de sépulture, un autre type de châtiment est employé.

La mort n'est donc pas un moyen d'échapper à la colère des Assyriens. D'ailleurs, d'anciens adversaires depuis longtemps tombés dans l'oubli n'étaient pas à l'abri de leur fureur.

2. La punition des morts qui ont échappé aux Assyriens

2.1. La profanation des tombes de Suse

Le point culminant de la dernière campagne assyrienne en Élam, lancée contre Umman-aldaš, est le sac de la grande ville de Suse, dont Aššurbanipal a laissé dans ses inscriptions des descriptions fort détaillées[28]. Entre autres, il désacralisa toute la ville en en détruisant les temples, en en profanant les sanctuaires et en en brisant les statues. Lorsqu'il trouve les tombes des rois élamites, il indique :

> « Les tombes de leurs rois anciens et récents, eux qui ne révéraient pas Ištar, ma dame, eux qui ont fait trembler les rois, mes pères, je (les) détruisis de fond en comble et les fis voir au Soleil (Šamaš). J'emportai leurs ossements au pays d'Aššur. J'imposai à leurs fantômes de ne pas connaître le repos. Je les privai d'offrandes funéraires et de libations d'eau. »[29]

Aššurbanipal se présente clairement ici comme le vengeur de tous les rois mésopotamiens qui ont eu maille à partir avec les Élamites. Il sera en mesure, avec la destruction des tombes et la capture de leurs ossements, d'accomplir le triomphe et d'abolir ainsi les anciennes victoires élamites,

[27] La documentation de Mari nous en offre un exemple spectaculaire. Bunû-Eštar, le futur roi de Kurdâ, fut contraint, dans sa jeunesse, par Samsî-Addu à la fuite, pour une raison que nous ignorons. Il rappelle, devenu roi, dans une lettre à Yassi-Dagan, une mésaventure qui lui arriva lors de son exil. Samsî-Addu, souhaitant le voir mort, fit pression sur le souverain de Zalwar où il résidait pour qu'il le lui livre. Ce dernier s'arrangea pour donner à Samsî-Addu un prisonnier de substitution qui fut préalablement exécuté. Pour cet épisode voir D. Charpin et J.-M. Durand, « Prétendants au trône dans le Proche-Orient amorrite », in J. G. Dercksen (éd.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen* (PIHANS 100), Leyde, 2004, p. 99-115. Face à de telles pratiques, on comprend les précautions prises par les souverains.

[28] Plusieurs versions de ses annales décrivent cette campagne. Voir R. Borger, *op. cit.*, p. 49-61 (Prisme A v 63-vii 81 et F), et p. 167-169 (prisme T : iv 36-v 32).

[29] R. Borger, *op. cit.*, Prisme F v 49-55.

montrant que nul n'est à l'abri de son emprise, pas même les glorieux ancêtres qui reposaient en paix.

La prise des ossements obéit à deux logiques : la première est la substitution du mort au vivant pour démontrer la victoire et la seconde, la punition par delà la mort. Le fait de priver de sépulture un mort le transforme en *eṭimmu* c'est-à-dire en esprit errant. La cessation des offrandes amplifie le malheur de l'esprit du mort ; le fait d'avoir conservé les ossements permet d'être certain qu'ils ne seront plus jamais inhumés et que la punition sera donc éternelle. En effet, si la cessation des offrandes est une peine en elle-même, puisqu'elle apparaît dans les malédictions contre les contrevenants :

> « Puissent les Grands Dieux du ciel et de la terre, qui habitent l'univers (…) priver vos fantômes (de libations) d'eau »[30],

ses effets ne sont pas définitifs : il est possible de reprendre le cycle normal des offrandes comme le montrent plusieurs exemples issus d'inscriptions royales.

Le destin des ossements emportés en Assyrie n'est pas décrit dans ce texte. Mais, un autre exemple, tiré des inscriptions d'Aššur-banipal, illustre ce que l'on pouvait faire avec ces derniers. Enlisé dans ses problèmes avec l'Élam, Aššurbanipal lança en 653, juste après sa victoire sur Teumman, une campagne contre un pays allié de son ennemi, le Gambulu[31]. Elle se solda par la capture de notables : Nabû-na'id et Bêl-êṭir, fils d'un ancien gouverneur de la ville de Nippur, Nabû-šuma-êreš[32].

> « Nabû-na'id et Bêl-êṭir (étaient) les fils de Nabû-šuma-êreš, le gouverneur de Nippur, dont le père avait entraîné Urtakku (le roi d'Élam) au combat contre le pays d'Akkad. On prit les ossements de Nabû-šuma-êreš depuis l'intérieur du pays de Gambulu pour les (amener) au pays d'Aššur. Ces ossements là, je les fis briser par ses fils devant la grand porte, celle qui donne à l'intérieur de la ville de Ninive. »[33]

Nabû-šuma-êreš avait commencé sa carrière comme gouverneur de Nippur sous le règne d'Assarhaddon, père d'Aššurbanipal. Pour une raison qui nous échappe, il décida de s'allier au roi d'Élam Urtakku lorsque ce dernier attaqua la Babylonie assyrienne. Sa défaite consommée, Nabû-šuma-êreš s'enfuit au pays de Gambulu où il mourut de sa belle mort. Il avait donc,

---

30 S. PARPOLA et K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA II), Helsinki, 1988, p. 49 l. 772-477.

31 Le récit de cette expédition se trouve notamment dans le prisme B d'Aššurbanipal, cf. R. BORGER, *op. cit.*, p. 105-106 l. vi 18-vi 57.

32 Pour ce personnage voir S. S. W. COLE, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612* (SAAS 4), Helsinki, 1996, p. 54; et J. A. BRINKMAN, « Nabû-šuma-ēreš », in H. D. BAKER (éd.), *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume 2, part II : L-N*, Helsinki, 2001, p. 883.

33 Voir R. BORGER, *op. cit.*, p. 108 (prisme B vi 94-vii 2). La scène est illustrée sur un des bas-reliefs de la pièce XXXIII du palais Sud-Ouest de Ninive, R. D. BARNETT, E. BLEIBTREU et G. TURNER, *op. cit.*, pl. 288-289.

bien que vaincu, échappé aux Assyriens et connaissait le calme de la mort, inhumé en terre indépendante de l'empire assyrien.

Aššurbanipal, envahissant le pays où il avait trouvé refuge, ne manqua pas l'occasion de retrouver son ancien adversaire par delà la mort, y ajoutant le raffinement d'en faire briser les ossements par ses propres enfants. Nabû-šuma-êreš est donc condamné à devenir un *eṭimmu* errant puisque ses restes dispersés au vent ne devaient plus avoir de sépulture. Par ailleurs, ses enfants ne risquaient certainement pas de pouvoir, après la cérémonie triomphale, lui rendre un jour un quelconque culte funéraire…

Les exemples de déportations d'ossements de souverains adverses sont relativement rares dans les inscriptions royales assyriennes et ne semblent documentés que sous le règne d'Aššurbanipal. S'agit-il d'une innovation ou d'une pratique courante qui n'apparaît que tardivement dans nos textes ?

Un exemple datant du règne de Sennachérib, arrière-grand-père d'Aššurbanipal, permet d'y répondre. Lorsque Sennachérib lance, une fois encore, une campagne en Babylonie, il remporte une victoire contre un vieil ennemi des Assyriens, Marduk-apla-iddina[34]. Ce dernier tenta de fuir devant les armées assyriennes. Voici le récit que donne Sennachérib de cette fuite :

> « Dans une bataille de plaine, j'aplatis, tel le déluge, Marduk-apla-iddina, roi de Karduniaš (= Babylone), les Chaldéens, les Araméens ainsi que les troupes élamites, ses alliés.
> Et lui, il s'enfuit seul vers le pays de la Mer et fit monter dans des bateaux les dieux de l'étendue de son pays, les ossements de ses Pères anciens, qu'il déterra depuis l'intérieur des tombeaux. Ainsi que ses gens, il traversa vers la ville de Nagitu qui se trouve de l'autre côté de la mer et, dans ce lieu là, il mourut. Je conquis la totalité de son pays, je fis du butin, ses villes je détruisis de fond en comble et je brûlai par le feu. »[35]

Marduk-apla-idinna fuit donc de son pays en emportant tout ce sur quoi la colère assyrienne pourrait s'abattre : les statues de ses dieux et les ossements de ses ancêtres. Ce texte montre très clairement que la pratique de capturer les ossements des souverains adverses devait être déjà usuelle pour des Assyriens.

3. La légitimation de l'action

Un point doit être abordé avant de conclure. La mort est entourée de très nombreux interdits et la violation de sépultures, quelle qu'elle soit, est

---

[34] Ce personnage, le Merodach-Baladan de la Bible, est un adversaire récurrent des Assyriens, dont l'extrême longévité suffit à elle seule à montrer l'importance. Voir notamment H.D. Baker, « Marduk-apla-iddina », *Prosopography of the Neo-Assyrian Empire Volume 2, part II : L-N*, Helsinki, 2001, p. 705-711.

[35] D. D. Luckenbill, *The Annals of Sennacherib* (OIP 2), Chicago, 1924, p. 85-86 (l. 6-12), à corriger par E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften* (AfO Beih 26), Vienne, 1997, p. 128-129.

interdite. Voici un exemple d'inscription funéraire[36] comportant de nombreuses malédictions:

> « Tombeau de Šamaš-ibni, du Bît-Dakkûri, celui envers qui Aššur-etel-ilâni, roi d'Aššur, a fait preuve de compassion (…) et l'a fait reposer dans un tombeau dans sa maison[37] à l'intérieur de la ville de Dûr-Ladîni[38].
> Qui que tu sois, gouverneur, commandant, caïd, noble, qui ait été installé dans le pays, tu ne devras pas commettre de péché envers cette tombe ou ces ossements. (…) Si un noble, lui-même, ou un gouverneur, un commandant, un caïd, …, apparaît dans le pays et qu'il pèche envers ce tombeau ou ces ossements, qu'il altère son emplacement, qu'il le déplace, ou que quelqu'un l'incite à faire le mal et qu'il l'écoute, puisse Marduk, le grand seigneur, détruire dans la bouche des gens, son nom, sa descendance, sa progéniture, sa lignée. Puisse Nabû réduire son espérance de vie … »

Dans la pensée mésopotamienne, les malédictions étaient prises très au sérieux et même un roi devait y faire attention.

Comme l'indique Aššurbanipal lui-même lorsqu'il accomplit certaines bonnes actions :

> « Bien que j'aie (ré)institué les offrandes funéraires et les libations d'eau pour les fantômes des rois mes prédécesseurs, et que (ainsi) j'aie fait le bien pour les dieux et les hommes, les morts et les vivants, pourquoi donc la maladie, la détresse, la perte,… restent-elles fermement attachées à moi…[39] ?»

Aššurbanipal s'interroge, même s'il y a une part non négligeable de rhétorique dans ses propos, sur le pourquoi de ses malheurs qui auraient du être levés par la réactualisation des offrandes. Cela montre bien que le roi d'Assyrie lui-même peut souffrir de l'effet des malédictions liées à l'interruption d'un culte.

Les profanations des tombes des rois élamites pourraient être sans conséquences directes vu la nature étrangère des adversaires. L'argument ne tient pas dans le cas de Marduk-apla-iddina, ni dans celui de Nabû-šumaêreš qui sont tous deux de cultures proches des Assyriens et dont les monuments portent les mêmes malédictions où l'on implore les mêmes dieux que ceux des Assyriens.

---

[36] Ce texte a été publié par A. T. CLAY, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection* (YOS 1), New Haven, 1915, texte 43 ; deux autres parallèles sont publiés par F. J. STEPHENS, *Votive and Historical Texts from Babylonia and Assyria* (YOS 9), New Haven, 1937, textes 81 et 82, pl. 32 ; il a été republié notamment par S. M. LUNDSTRÖM, « Für die Dauer der Tage … für die Tage, die verbleiben », *WZKM* 91, 2001, p. 211-258.

[37] D'après le parallèle F. J. STEPHENS, *op. cit.*, texte 82, l. 2.

[38] En comprenant la ligne 2, *ina qé-reb šá* bàd *šá la-di-ni*, pour Dûr-Ladini (cf. R. ZADOK, « Zur Geographie Babyloniens », *WO* 16, 1985, p. 54-55), ville bien connue du Bît-Dakkûri, voir S. PARPOLA, *Neo-Assyrian Toponyms* (AOAT 6), Neukirchen-Vluyn, 1970, p. 111.

[39] K.891, voir notamment D. D. LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria and Babylonia, part II: From Sargon to the End*, Chicago, 1927, p. 378 et la bibliographie réunie par R. BORGER, *op. cit.*, p. 320.

L'action de faire broyer les ossements de Nabû-šuma-êreš par ses enfants pourrait être une façon de détourner la menace de malédictions sur ces derniers, qui sont après tout les acteurs de l'action. Mais nous savons que les malédictions s'abattent aussi bien sur l'instigateur que sur l'acteur. Pour comprendre les motivations de l'action assyrienne il faut aller les chercher dans leur compréhension du monde.

Les malheurs qui s'abattaient sur les gens étaient liés à des transgressions conscientes ou inconscientes des règles de la vie. Ainsi, par exemple, dans le texte où Sennachérib s'interroge sur les raisons de la mort honteuse de Sargon II sur le champ de bataille, il cherche à connaître le péché (*hîṭu*) que son père avait bien pu commettre pour mériter ce sort[40]. La transgression du code moral pouvait donc entraîner la privation de sépulture.

Le roi d'Assyrie ne se présente pas comme quelqu'un qui transgresse l'ordre des choses pour des raisons de vengeance personnelle : il n'est que le bras armé de la malédiction divine. Ce n'est pas pour rien qu'il est accompagné et soutenu par les dieux également présents dans les malédictions. Ses adversaires sont tous présentés comme des pécheurs, des perturbateurs de l'ordre divin. Le roi d'Assyrie n'est pas sujet à la malédiction de celui qui profane les tombes car il n'en est pas l'acteur, mais le moyen[41].

Les risques entraînés par une rébellion contre les Assyriens sont clairement exprimés dans les textes des traités assyriens. Ces derniers, les *adê*, comportent, outre les nombreuses clauses d'accord, les malédictions qu'entraînerait la transgression de ces dernières.

Voici quelques malédictions choisies parmi celles très nombreuses du traité de succession d'Assarhaddon : il est facile de les mettre en relation avec les cas exposés précédemment :

- « Puisse Ninurta, le premier des dieux, (…) vous faire tomber avec sa flèche furieuse, puisse-t-il remplir la plaine avec votre sang et qu'il fasse manger vos chairs par les aigles et les vautours[42]. »
- « Puisse le bruit de la meule et du tannour ne plus exister dans vos maisons ; puisse votre grain à moudre disparaître ; qu'à la place de grain vos fils et vos filles broient vos ossements[43]. »
- « Puissent vos ossements ne jamais être rassemblés[44]. »
- « Puissent vos fantômes ne pas avoir d'offrandes funéraires ni de libations d'eau[45]. »

---

[40] H. TADMOR, B. LANDSBERGER et S. PARPOLA, « The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will », *SAAB* 3, 1989, p. 3-52, p. 10 l. 10': *um-ma hi-ṭu šá* ᵐlugal-gin ad-*ia* (…).

[41] Comme le rappelle un passage d'une campagne d'Aššurbanipal contre les tribus arabes où il est explicitement fait mention du fait que les malheurs subis correspondent à ceux écrits dans la tablette de traité transgressée (pour ce passage voir R. BORGER, *op. cit.*, p. 67-68 (Prisme A ix 53-74).

[42] S. PARPOLA, K. WATANABE, *op. cit.*, p. 47 l. 425-427.

[43] S. PARPOLA, K. WATANABE, *op. cit.*, p. 46, l. 445-446.

[44] S. PARPOLA, K. WATANABE, *op. cit.*, p. 57, l. 640.

[45] S. PARPOLA, K. WATANABE, *op. cit.*, p. 48, l. 452.

– « Puisse la terre ne pas recevoir vos corps, mais puisse votre sépulture être l'estomac d'un chien ou d'un cochon[46] » avec comme parallèle le traitement qu'Aššurbanipal inflige aux partisans de Šamaš-šum-ukkin après la prise de Babylone : « Je fis dévorer leurs chairs mutilées par les chiens, les cochons, les vautours, les oiseaux du ciel et les poissons de l'*Apsû*[47]. »

4. CONCLUSION

Au terme de cet exposé, nous voyons que le traitement que les Assyriens infligeaient aux morts répondait, tout comme celui fait aux vivants, à une démarche logique. Le traitement des morts se faisait à plusieurs niveaux.

D'une part, le cadavre, résidu mortel du processus de punition, pouvait être exposé comme témoignage de la victoire assyrienne.

D'autre part, lorsque il n'était pas possible d'intégrer la personne vivante à la cérémonie triomphale, il était toujours loisible d'utiliser son cadavre, ou des fragments de ce dernier, principalement la tête, qui permettait de l'identifier avec certitude. S'en suivait dès lors une punition par delà la mort qui portait sur le fantôme (*eṭemmu*) de la personne. Cela consistait à le priver d'offrandes funéraires et de sépulture et donc à le jeter dans l'oubli des dieux et des hommes. Pour que la punition fût éternelle, il s'agissait de détruire le corps, donc de broyer les ossements et d'en éparpiller la poudre pour prévenir une possible réinhumation ultérieure.

L'action assyrienne peut paraître de nos jours particulièrement barbare et inspirée par un sadisme certain : elle n'est en fait que l'application des peines encourues par ceux qui transgressaient les interdits. Ce qui fait la particularité assyrienne, c'est la manière dont les traitements sont racontés, car les malédictions exposées dans les traités prennent en fait leur racine beaucoup plus haut dans le temps. Rien n'empêche de penser que ce qui est considéré comme une pratique typiquement assyrienne n'était en fait qu'une pratique courante en Mésopotamie.

---

[46] S. PARPOLA et K. WATANABE, *op. cit.*, p. 49, l. 483-484.

[47] P. VILLARD, « Le chien dans la documentation néo-assyrienne », in D. PARAYRE (éd.), *Les Animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques* (*Topoi supplément* 2), Lyon–Paris, 2000, p. 244, n. 65.

DE LA MORT QUI SÉPARE À CELLE QUI UNIT : LE MESSAGE ET LA FORMATION DE L'ÉPOPÉE DE GILGAMEŠ

Stéphanie Anthonioz, Université Catholique de Lille, UMR 7192

L'épopée akkadienne de Gilgameš relate la mort d'Enkidu, l'ami de Gilgameš, après une maladie qui n'est autre qu'une rétribution divine pour avoir tué Humbaba, le gardien de la forêt des Cèdres. Les tablettes VII et VIII de la « recension canonique » décrivent les lamentations funèbres et les différents rituels que Gilgameš accomplit pour accompagner Enkidu dans la mort. Les sources littéraires de ces deux tablettes semblent puisées au mythe sumérien de *Gilgameš et la mort* et pourtant le message est transformé : Gilgameš ne meurt pas avec la promesse de siéger au monde des Enfers et d'être réuni à Enkidu comme dans *Gilgameš et la mort* :

110//200. (Là où repose) ton ami préféré, ton copain,
111//201. Ton ami Enkidu, ton gaillard de compagnon (...)
118//209. Ton ami viendra vers toi, ton intime viendra vers toi.[1]

Au contraire, c'est Enkidu qui meurt dans l'épopée akkadienne tandis que Gilgameš se retourne contre la mort dans une quête effrénée pour sa propre vie éternelle. On s'intéressera ainsi aux emprunts akkadiens et aux motivations qui ont pu les générer, motivations qui deviennent autant d'arguments permettant de mieux saisir la formation et le message de l'épopée akkadienne. Dans un premier temps, on rappellera les grandes théories littéraires de la formation de l'épopée akkadienne et la place particulière qu'occupe *Gilgameš et la mort*. Puis, on abordera la question de la mort d'Enkidu dans les VIIe et VIIIe tablettes de la « recension canonique » sous l'angle des rituels funéraires et de la comparaison avec les sources sumériennes. Enfin, on verra comment cette comparaison entre le « matériel » funéraire sumérien, d'une part, et akkadien, de l'autre, peut informer des réalités historiques mais surtout, et c'est ce que l'on retiendra ici, de la formation et de la motivation de l'épopée akkadienne.

---

1 A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort : textes de Tell Hadad*, Groningen, 2000, p. 57.

1. LES GRANDES THÉORIES LITTÉRAIRES DE LA FORMATION DE *L'ÉPOPÉE DE GILGAMEŠ* ET LA PLACE DU MYTHE SUMÉRIEN *GILGAMEŠ ET LA MORT*

Plusieurs arguments démontrent depuis longtemps l'existence d'une recension paléo-babylonienne (*integrated epic*) de l'épopée akkadienne sous le nom de l'incipit *šūtur eli šarrī* « surpassant les autres rois »[2]. Les récits sumériens de Gilgameš (*Gilgameš et la Mort*, ci-après GM), *Gilgameš et Huwawa*[3], *Gilgameš et Agga*[4], *Gilgameš et le taureau du ciel*[5] et, enfin, *Gilgameš, Enkidu et les Enfers*[6], avaient des entrées différentes dans les catalogues, ce qui montre qu'ils n'étaient pas intégrés dans un cycle[7]. Et, à première lecture, une comparaison de l'épopée akkadienne avec les sources sumériennes rend peu probable une dépendance littéraire directe. L'argument de la recension paléo-babylonienne repose sur les colophons de deux grandes tablettes paléo-babyloniennes Gilg. P[8] et de Gilg. Y[9] indiquant qu'il s'agit de la IIe et de la IIIe tablette de la série *šūtur eli šarrī* respectivement. Les épisodes de la recension paléo-babylonienne font apparaître des thèmes qui n'existent pas dans les récits sumériens et qui permettent d'unifier l'épopée comme essentiellement la quête de Gilgameš. Mais cette recension ne couvre que les trois premières tablettes du cycle tel qu'on le connaît dans sa forme actuelle « canonique », celle léguée par le scribe Sîn-lēqe-unninni, dont le titre est *ša nagba īmuru* « celui qui a tout vu » selon son incipit (ci-après RC). Ce que l'on ne sait toujours pas aujourd'hui, c'est

---

2 J. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982 ; J. TIGAY, « Was There an Integrated Gilgamesh Epic in the Old Babylonian Period ? », in M. deJong ELLIS (éd.), *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, Hamden, 1977, p. 215-218 ; hypothèse déjà proposée par Kramer, cf. S. N. KRAMER, « The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources. A Study in Literary Evolution », *JAOS* 64, 1944, p. 7-23.

3 D. O. EDZARD, *'Gilgameš und Huwawa'. Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version 'B'*, Munich, 1993 ; D. O. EDZARD, « Gilgameš und Huwawa A », *ZA* 81, 1991, p. 165-233, et *ZA* 80, 1990, p. 165-203.

4 D. KATZ, *Gilgamesh and Akka*, Groningen, 1993.

5 A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, « Gilgameš et Taureau du ciel (Šul.mè.kam). Textes de Tell Hadad IV », *RA* 87, 1993, p. 97-129.

6 A. SHAFFER, *The Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgamesh*, Ph.D. diss., University of Pennsylvania (1963), Ann Arbor, 1980.

7 Seul un témoin de Meturan sur la Diyala appartenant à *Gilgameš, Enkidu et les Enfers* se termine, à la différence des versions de Nippur et d'Ur, par un passage qui met ensemble un verset type de lamentation qu'on pourrait comparer à GM 86//176, un autre qui rappelle la quête de vie dans la tradition des présages et, enfin, le dernier qui n'est autre que l'incipit de *Gilgameš et Huwawa A*. Cf. A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, « La fin de Gilgamesh, Enkidu et les enfers d'après les manuscrits d'Ur et de Meturan : textes de Tell Hadad », *Iraq* 62, 2000, p. 1-19.

8 C'est la tablette de Philadelphie, CBS 7771, dont le récit couvre les tablettes I et II de la recension canonique, cf. M. JASTROW & A. CLAY, *An Old Babylonian Version of the Gilgamesh Epic* (YOR 4.3), New Haven, 1920, p. 62-86 ; S. LANGDON, « The Epic of Gilgamesh », *PBS* 10.3, Philadelphia, 1917, p. 205-227.

9 C'est la tablette de Yale, YBC 2178, dont le récit correspond à l'ensemble des tablettes II et III de la recension canonique, cf. M. JASTROW & A. CLAY, *op. cit.*, p. 87-102.

où cette première recension s'arrêtait : la mort de l'un des héros était-elle déjà narrée ? Le récit du déluge était-il déjà inséré ?[10] Parmi les autres témoins paléo-babyloniens n'appartenant pas à la recension *šūtur eli šarrī* (Nippur[11], Harmal/Šaduppum[12], Ishchali/Nêrebtum[13]), seule la tablette de Sippar[14] présente quelque lien avec la mort d'un héros, celle d'Enkidu :

0'. [Mon ami que j'aimais tellement]
1'. Qui m'accompagnait par tous les dangers,
2'. Enkidu que j'aimais tellement,
3'. Qui m'accompagnait par tous les dangers,
4'. Il est allé à la destinée de l'humanité !
5'. Jour et nuit je le pleure !
6'. Je n'ai pas pu l'enterrer !
7'. Si mon ami pouvait se relever à mon cri !

Le morceau ne manque pas de poésie ni même de « romantisme »[15], car Gilgameš souhaiterait qu'à son cri Enkidu se réveille et se relève ! Il faut déjà souligner que, malgré le parallèle continu (Sippar ii 0'-9' // RC X 55-60) cette ligne symbolique – Si mon ami pouvait se relever à mon cri ! – disparaît de RC.

---

[10] La recension *šūtur eli šarrē* aurait contenu au moins quatre tablettes : la première incomplète, la seconde concernant Enkidu, la troisième, les préparatifs au voyage, la quatrième, la forêt de cèdres.

[11] Tablette scolaire qui offre un parallèle avec les rêves de Gilgameš en route vers la forêt des Cèdres, et leur interprétation (IVe Tablette de recension canonique) ; cf. A. CAVIGNEAUX & J. RENGER, « Ein altbabylonischer Gilgameš-Text aus Nippur », in A. R. GEORGE & I. L. FINKEL (ed.), *Wisdom, Gods and Literature*, Winona Lake, 2000, p. 91-101.

[12] Tablettes scolaires qui offrent des parallèles avec la IVe tablette canonique, cf. J. VAN DIJK, « Cuneiform Texts of Varying Content », *Texts in the Iraq Museum* 9, 1976, p. 43-45 ; J. VAN DIJK, « Textes divers du musée de Bagdad III », *Sumer* 15, 1959, p. 9-10 ; J. VAN DIJK, « IM 52615 : un songe d'Enkidu », *Sumer* 14, 1958, p. 114-121 ; J. VAN DIJK, « Textes divers du musée de Bagdad », *Sumer* 13, 1957, p. 66 et 91.

[13] Tablette scolaire dont le récit montre quelques points de contact avec la Ve tablette canonique, cf. S. GREENGUS, *Old Babylonian Tablets from Ishchali and Vicinity*, Istanbul, 1979, no 277 ; T. BAUER, « Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgameš-Epos », *JNES* 16, 1957, p. 254-272.

[14] Tablettes sans doute de Sippar d'une recension apparemment différente de celle de Pennsylvanie et Yale, dans laquelle Gilgameš apparaît en quête de la vie éternelle (// tablette X), cf. B. MEISSNER, « Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamešepos », *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 7, 1902, réédité par R. C. THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh : Text, Transliteration and Notes*, Oxford, 1930, p. 53-54 ; A. R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford, 2003, p. 272s.

[15] Pour l'analyse poétique du passage, voir T. ABUSCH, « Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. Part II: An Analysis and Interpretation of an Old Babylonian Fragment about Mourning and Celebration », *Comparative Studies in Honor of Yochanan Muffs*, *JANES* 22, 1993, p. 3-17 ; T. ABUSCH, « Gilgamesh's Request and Siduri's Denial. Part 1: The Meaning of the Dialogue and its Implications for the History of the Epic », in M. E. COHEN *et al.* (ed.) *The Tablet and the Scroll*, Bethesda, 1993, p. 1-14.

Tigay a depuis longtemps proposé une analyse de la composition et de l'évolution de l'édition paléo-babylonienne à l'édition canonique de Sîn-lēqe-unninni. Différents critères d'analyse ont été retenus et généralement acceptés[16]. Mais devant la diversité d'évolution, toute conclusion ne peut que rester générale. Quelques points d'évolution de style et de structure peuvent être sanctionnés, mais on ne peut fournir la motivation précise à laquelle ces changements ont répondu : liberté scribale, *Vorlage* aujourd'hui perdue, enjeux politiques, idéologiques ou théologiques. Tigay préfère insister plus particulièrement sur le mode libre de la transmission et la part de création malgré la tradition[17]. A. George accepte ces conclusions[18], mais envisage l'importance de la tradition orale avec beaucoup plus d'insistance[19]. Selon lui, la recension paléo-babylonienne – qu'il accepte – est beaucoup trop éloignée des récits sumériens de Gilgameš[20]. Il n'envisage donc pas que la recension soit née dans les écoles de scribes qui, par ailleurs, privilégiaient le sumérien dans leur cursus. L'épopée serait un chant de cour qui se serait développé dans la langue akkadienne, la langue parlée et comprise des dynasties d'Isin, puis surtout de Larsa et de Babylone. Elle aurait été mise par écrit dans une forme qui serait l'aboutissement d'une longue tradition et transmission orale. Mais cette forme ne serait pas unique ; en ce sens, les fragments paléo-babyloniens déjà cités, comme les autres fragments médio-babyloniens, seraient les témoins de cette vaste et riche tradition orale, dont il ne reste aujourd'hui plus rien, sinon ces quelques « trésors » découverts.

Au sein de cette grande théorie de la composition, *Gilgameš et la Mort* tient une place importante quoique encore récente dans la recherche. Rappelons d'abord le fil de la narration sumérienne : le récit s'ouvre sur une litanie évoquant Gilgameš sur son lit de mort (« Le grand Taureau est couché, jamais plus il ne pourra se relever »). Après un passage lacunaire, la maladie de Gilgameš commence (l.20-44). Gilgameš fait un premier rêve sur

[16] L'évolution des formes grammaticales ou lexicales d'un même mot, les différents synonymes, les ajouts de mots ou d'expressions, les variantes qui ne sont pas nécessairement significatives, les développements par parallélisme, les télescopages, les reformulations sans changement de sens, enfin, les reformulations avec modification de sens. À ces critères stylistiques sont ajoutés des critères de structure dans la composition : les restructurations de sections entières comme à la tablette III, avec l'insertion de nouveau matériel (Ninsun) et la technique du *Wiederaufnahme*, ou comme à la tablette IV, avec les différents rêves réécrits sur un même modèle ; l'évolution des rôles comme celui de Šamaš à la tablette III qui devient l'instigateur du combat contre Humbaba personnifiant le mal ; enfin, les ajouts majeurs comme le prologue, le déluge ou la tablette XII.

[17] J. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, p. 72.

[18] A. GEORGE, *op. cit.*, p. 39-47.

[19] A. GEORGE, *op. cit.*, p. 20-21 et aussi p. 56.

[20] De nombreux thèmes développés n'ont pas leur parallèle dans la littérature sumérienne (l'éducation d'Enkidu, la séduction d'une femme, les rêves annonçant la venue d'Enkidu, le combat entre les deux héros, les rêves de Humbaba, la condamnation de la prostituée, la taverne au bout du monde, le mythe de « Ceux-de-pierre »).

son lit de mort : dans l'assemblée des grands dieux, à son arrivée, on lui redit ses hauts faits (l.45-60). Puis, le serment divin – nul ne peut vivre éternellement excepté Ziusudra – est prononcé (l.61-79 // 152-169). Cependant Gilgameš est réconforté, il gouvernera les Enfers, il y aura des fêtes en son honneur sur terre (l.80-99 // 170-189). Il y aura en plus les rites funéraires, le *kispum*, pour adoucir l'horreur de la mort. Enfin, il va rejoindre les pontifes (en) des temps anciens, ses ancêtres, amis et surtout son ami chéri Enkidu (l.100-119 // 190-210). Il sera admis au rang des Anunna, presque comme un dieu (l.120-125 // 211-216). Gilgameš s'éveille puis fait un second rêve reproduisant point par point le premier (l.140-216 = 49-125)[21]. Après une longue lacune, le plan du tombeau est révélé en rêve et explicité par Enki (l.235-238). Puis, Gilgameš lui-même, proclame une levée en masse afin de dévier le cours de l'Euphrate. Un tombeau est édifié en pierres qu'on recouvre de terre et Gilgameš y entre avec sa famille et sa suite (à la même place hiérarchique qui était tenue au palais d'Uruk) portant des cadeaux pour les divinités des Enfers. Enfin, l'Euphrate est ramené dans son lit. Gilgameš (aux Enfers) est triste ; cependant la survie des grands hommes reste assurée grâce aux statues commémoratives et au culte funéraire. La doxologie finale est à Ereškigal.

La mention du déluge dans GM dont on n'avait jusqu'à sa découverte aucun témoin aussi ancien démontre clairement que le déluge et Gilgameš n'ont pas été associés tardivement mais, au contraire, dès la plus haute antiquité[22]. Ainsi la rencontre de Gilgameš avec Ziusudra est-elle contée :

57. Parvenu jusqu'au séjour de Ziusuda*sic*
58. Les forces secrètes de Sumer, qui allait tomber dans un oubli éternel,
59. Les Commandements, les Règles, tu les as fait descendre dans le Pays ;
60. Les rites de « lavage de mains », de « lavage de bouche » il les fixe.
61. [Mais…, quand le Déluge eut balayé tout ce qui existait dans le pays]
[...]
66. C'est pour cela [que Gilgameš (?)] ne doit pas être emporté ainsi (?).
67. Ils (les dieux ?) donnaient l'avis d'Enlil (?) à Enki.
68. Enki de répliquer à An et Enlil :
69. En ces jours, en ces jours lointains,
70. En ces nuits, en ces nuits lointaines,
71. En ces années, en ces années lointaines,
72. Quand l'Assemblée eut fait déferler le Déluge,
73. Nous étions sur le point de faire disparaître la graine de l'humanité.

21 N. Veldhuis a, en fait, corrigé cette interprétation et proposé que ce récit ne soit pas la répétition mais la réalisation du premier rêve. Cf. N. VELDHUIS, « The Solution of the Dream : A New Interpretation of Gilgameš' Death », *JCS* 53, 2001, p. 133-148. La structure du mythe s'en trouve, de fait, beaucoup plus fluide : 1) introduction : Gilgameš est sur son lit de mort, 2) rêve dans lequel il apprend sa mort prochaine, 3) le rêve devient réalité, 4) Urlugal bâtit le tombeau de Gilgameš, 5) Gilgameš entre dans le monde des Enfers en paix.

22 A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort*, p. 10.

74. (Mais,) « au milieu de nous, toi seul, uniquement, tu[!] vivras » (as-tu décrété),
75. Zi-us-dili sauva le nom de l'humanité.
76. Depuis ce jour, tu[!] m'as fait jurer par le ciel et par la terre
77. De ne plus désormais laisser vivre l'humanité. Je l'ai juré (?).
78. Voilà ce qui est montré à Gilgameš.
79. Son ascendance maternelle ne pourra le faire échapper.
80. Gilgameš, en tant qu'ombre (gidim-bi-ta), au fond de la terre (ki-ta), tout en étant mort (ug_5 [!]-ga),
81. Qu'il fasse office de gouverneur des Enfers (*kur*), qu'il soit chef des ombres !
82 Il rendra justice, il prononcera les sentences.
83. Son verdict pèsera autant que la parole de Ningišzida et Dumuzi[23].

A. Cavigneaux a proposé une datation à l'époque d'Ur III[24]. Du point de vue littéraire, l'auteur souligne que « l'ensevelissement du héros dans le lit de l'Euphrate est une forme de sépulture particulièrement spectaculaire, et qui a toutes les apparences du thème de la légende »[25]. Surtout il identifie quelques thèmes littéraires qui ont manifestement fait leur chemin dans la version canonique :

1) L'allusion aux stèles laissées par les héros à la postérité (l.55 et 146) qui annonce la Tablette I 8 (*iḫruṣ ina narê kalu mānaḫti*, « il grava sur un monument tout le labeur ») et 25 *ṭuppi uqnî šitassi*, « lis la tablette de lapis-lazuli »).

2) Le songe prémonitoire qui annonce la mort d'Enkidu à la VII[e] tablette.

3) Les usages funèbres qui auraient été transposés sur le récit des funérailles d'Enkidu à la VIII[e] tablette. Il y aurait deux passages « très suggestifs » par rapport à l'ensevelissement dans le lit de l'Euphrate et au détournement du fleuve à usage funéraire : l'allusion au « milieu de l'Euphrate », [*ina qab-l*]*i-ti pu-rat-ti* (VIII iv 7')[26] et celle à « Gilgameš, à ces mots, édi-

[23] A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort*, l. 57-83, p. 56-57.

[24] À savoir que les rois de cette dynastie comptaient Gilgameš pour leur ancêtre et que leur coutume d'enterrer le monarque avec sa cour est attestée par les tombes royales d'Ur, coutume abandonnée par la suite. Cf. A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la Mort*, p. 7-10 ; S. N. KRAMER, « The Death of Gilgamesh, Fragments A & B », *BASOR* 94, 1944, p. 2-12 ; T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness : A History of Mesopotamian Religion*, New Haven–London, 1976, p. 209-215. Voir aussi M. SIGRIST, « Le deuil pour Šu-Sîn », in H. BEHRENS (ed.), DUMU-E_2-DUB-BA-A, *Studies A. Sjöberg*, Philadelphia, 1989, p. 409-505.

[25] A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort*, p. 5.

[26] On notera cependant que R. J. Tournay propose une autre restitution pour la cassure : [*ina i-d*]*a-ti pu-rat-ti*, « sur les bords de l'Euphrate », ainsi que A. George : [*el-le*]*-ti pu-rat-ti*, « l'Euphrate pur » (VIII 176).

fiant un barrage », [^{d}GIS.GIN].MAS *an-ni-tú ina še*-[*me-šú*] *sik$_x$*(ZIK)*-ru šá na-a-ri ib-ta-ni* (VIII v 43-44)[27].

Ainsi, le poète akkadien aurait bien connu une version de l'œuvre sumérienne, n'en intégrant que certains thèmes et quelques citations selon les nécessités de sa nouvelle composition. Notons cependant que, selon l'hypothèse de Tigay, le récit du déluge est inconnu de la recension akkadienne paléo-babylonienne : il aurait été ajouté tardivement à la recension canonique. Cette vue a été longtemps retenue – et l'est encore parfois (voir George)[28] – faute d'arguments[29]. On va essayer, au contraire, de démontrer l'enjeu nécessaire du déluge dans la quête akkadienne de Gilgameš.

2. COMPARAISON DES MORTS SUMÉRIENNE ET AKKADIENNE DE GILGAMEŠ ET D'ENKIDU

On voudrait maintenant reprendre, de manière plus explicite, les parallèles concernant la mort sumérienne de Gilgameš (GM) et la mort akkadienne d'Enkidu (RC) ainsi que leurs significations historiques et surtout littéraires. Mais avant il faut rappeler le déroulement des VIIe et VIIIe tablettes akkadiennes :

1) VII 1 Allusion au conseil (et donc à la décision) des dieux.
2) VII 2-35 (*lacunaire*)
3) VII 36-66 Enkidu maudit la porte.
4) VII 67-83 Gilgameš promet de prier les dieux et de faire de lui une statue toute d'or.
5) VII 84-131 Enkidu se lamente devant Šamaš puis se met à maudire le chasseur et Šamḫat la prostituée.
6) VII 132-147 Šamaš, qui a tout entendu du ciel, lui rappelle les bienfaits de Šamḫat puisque c'est elle qui lui a permis de connaître Gilgameš et c'est maintenant Gilgameš qui va pouvoir l'accompagner dans la mort par différents rites funéraires.
7) VII 148-161 Enkidu bénit alors Šamḫat.
8) VII 162-215 Rêve d'Enkidu et vision des Enfers (*puis lacune importante*).

---

27 On notera aussi les différentes traductions proposées : pour R. J. Tournay, « en entendant ces paroles, Gilgamesh fit une réplique du dieu Fleuve », et pour A. George, « Gilgamesh entendit ces paroles et conçut (l'idée) de faire un barrage » (VIII 212).

28 Ainsi, pour A. George, le déluge n'aurait été inséré qu'au moment de la rédaction de *ša nagba īmuru*, l'argument demeurant le « plagiat » du mythe de l'*Atra-hasîs*. Mais on pourrait opposer à cet argument que le fait d'avoir « plagié » un écrit connu et sans doute facile d'accès au moment de la composition canonique du cycle, n'empêche pas que le mythe ait pu exister sous quelque autre forme, aujourd'hui inconnue, et surtout qu'il ait été associé à la quête de Gilgameš, ce que montre bien *La Mort de Gilgameš*. Cf. A. GEORGE, *op. cit.*, p. 49.

29 T. JACOBSEN, *op. cit.*, p. 195-219, réédité dans *The Epic of Gilgamesh : A New Translation, Analogues, Criticism*, New York, 2001, p. 183-207.

9) VII 251-267 Maladie et agonie d'Enkidu.
10) VIII 1-64 Appel à la lamentation générale et universelle : mouvement centripète qui se referme sur Gilgameš (dont la lamentation est théâtralisée dans le style des pleureuses de profession ; par ailleurs, allusion possible aux premiers rêves de Gilgameš et 'première' eulogie).
11) VIII 65-72 Confection de la statue (*puis lacune d'une dizaine de lignes*).
12) VIII 84-91 Réalisations des rites funéraires annoncés et promis par Šamaš (VII 140-147).
13) VIII 92-133 Gilgameš entre dans son trésor afin de choisir or et autres pierres précieuses qui accompagneront Enkidu.
14) VIII 134-211 Longue liste stéréotypée des dons faits aux divinités des Enfers avec prière pour l'accompagnement et l'accueil d'Enkidu (*texte ensuite lacunaire*).
15) VIII 212 Allusion au barrage dans l'Euphrate.
16) VIII 213s Banquet (*mais texte lacunaire*).

On voit d'emblée que les deux tablettes canoniques développent largement le mythe sumérien. Voici les parallèles que l'on peut dresser entre ces deux sources :

1) La statue commémorative (GM 299-305 // RC VIII 69s), réceptacle, en quelque sorte, du fantôme du mort, qui assure l'invocation continuelle du nom dans le temple où elle est placée (fondant ainsi le culte funéraire). Elle ne rappelle donc pas seulement aux dieux le mort mais aussi les vivants en prière.

2) La présentation des objets pour l'enterrement (GM 268-287) avec prière litanique aux divinités (RC VIII 97s). Dans RC, Gilgameš choisit l'or qui sera enterré avec Enkidu. Ce choix d'or et d'autres objets précieux se termine avec le sacrifice d'animaux en vue du banquet funéraire (VIII 215s). Chaque objet est décrit puis dédié à une divinité ainsi qu'à Šamaš[30] ; la prière qui s'ensuit implore la divinité d'aider Enkidu dans son passage vers l'au-delà et de l'accueillir. Cependant la liste est beaucoup moins bien structurée dans GM. Il est probable que ce long développement qui constitue la VIIIe tablette développe l'allusion au « devant Utu » (GM 101-102 // 191-192) et au *kispum* (« le repas funèbre » GM 103 // 193)[31].

[30] Voir les rituels funéraires royaux du Ier millénaire.
[31] « ...d'une certaine façon, ce poème funèbre reflète non seulement les croyances, mais même les usages rituels de l'époque qui l'a produit. Les formules rituelles dont nous venons de parler, si nous les prenons au pied de la lettre, suggèrent au moins une référence à la liturgie : liturgies publiques, officielles (les références aux funérailles royales, aux fêtes des morts du mois d'Ab), mais aussi liturgies privées (les références au *kispum* et aux autres rituels populaires). Mais d'autre part, ces allusions peuvent tout aussi bien être interprétées comme autant d'explications étiologiques ; GM serait alors – au moins en partie – une sorte de justification littéraire du rituel et

Et au-delà de ces rituels, qui ont une signification historique, il faut encore ajouter :

3) Les rêves, puisque dans GM c'est en rêve que Gilgameš assiste au conseil divin qui décrète sa mort prochaine. C'est aussi par des rêves prémonitoires qu'Enkidu entrevoit le monde infernal et son propre avenir funeste (VI 181s ; VII 165s). Cependant le contenu des rêves ne permet pas de pousser la comparaison plus loin d'autant plus que la vision du monstre de la mort fait référence en quelques endroits à des passages de *Gilgameš et Huwawa*. Mais on peut ici souligner le lien entre le monde des rêves et celui de la mort[32].

4) L'angoisse devant la mort (ur$_5$ nam-ba-ug$_5$-ga šà n[am-ba-sàg-ga] « Ne te meurtris pas le sein, ne t'afflige pas le cœur ! », GM 86 // [176] et 120 // 211)[33] qui est développée en lamentation quelque peu théâtralisée dans la VIIIe tablette :

41. [En ce jour] je veux [moi-même] te pleurer !
42. [Écoutez]-moi, jeunes hommes ! Écoutez[-moi] !
43. Écoutez-moi, anciens [de la grande ville d'Ur]uk ! É[coutez]-moi !
44. Je veux moi-même pleurer Enkid[u] mon [ami] !
45. Comme une pleureuse je vais me lamenter douloureusement !
46. Hache (toujours) à m[on] côté, en qui mon bras avait confiance,
47. Glaive à mon ceinturon, bouclier au-devant de moi,
48. Vêtement de mes fêtes, ceinture de mes plaisirs,
49. Un vent mauvais s'est levé et m'a (tout) ravi !

(…)

59. Il recouvrit (son) ami, comme une fiancée, [son visage].
60. Tel un aigle, il tourno[yait au-dessus de lui].
61. Telle une lionne ayant perdu ses lionceaux (var. dont les lionceaux sont (tombés) dans une fosse),
62. Il ne cessait de se retourner dans un sens puis dans l'autre.
63. Il arrachait et répandait sa chevelure bouclée.

La lamentation est théâtralisée, car Gilgameš imite les pleureuses de profession par ses gesticulations « insensées ». On notera l'allusion subtile aux premiers rêves de Gilgameš dans lesquels son amour pour Enkidu lui avait été annoncé symboliquement d'abord par un astre qu'il chérirait (I 248s), ensuite par une hache qui le sauverait (I 278s). Cette allusion à leur amour se trouve confirmée par l'image de la fiancée que la mort vient voiler, non

des formules du *kispum* et des rites analogues, tels qu'on les pratiquait à l'époque de la rédaction du texte. » Cf. A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la mort*, p. 4.

32 La mort apparaît tel un sommeil en VIII 55.

33 N. Veldhuis préfère traduire « he was in despair, he was heart-stricken » mais le commentaire de Cavigneaux & Al-Rawi reste convainquant puisqu'il s'agit d'une formule rituelle, « peut-être la formule de consolation universelle qu'on adressait aux gens frappés d'un deuil, et qu'on retrouve dans presque tous les textes funèbres. » Cf. A. CAVIGNEAUX & F. AL-RAWI, *Gilgamesh et la Mort*, p. 43.

pour les unir mais pour les séparer. On ajoutera aussi le geste rituel de s'arracher les cheveux (*baqāmum*)[34].

Enfin, dernier élément de cette comparaison :

5) L'élégie ou plutôt l'eulogie que les dieux prononcent en assemblée dans GM :

52//143. « Dans cette affaire : bien des routes parcourues,
53//144. Le Cèdre, l'Arbre unique, descendu de sa montagne,
54//145. Huwawa abattu dans la forêt ;
55//146. Tu as dressé tant de stèles pour les générations futures qui resteront à jamais...
56//147. Fondé tant de demeures pour les dieux,
57//148. Parvenu jusqu'au séjour de Ziusuda*sic* (...)

Et que l'on retrouve dans la bouche de Gilgameš, avec quelques variantes, comme un refrain d'abord dans la VIII[e] tablette :

50. [Mon ami, mu]le en cavale, âne sauvage des montagnes, panthère de la steppe !
51. E[nkidu], mon [a]mi, mule en cavale, âne sauvage des montagnes, panthère de la steppe !
52. C'est nous qui nous sommes [un]is pour escalader [les montagnes] !
53. Qui avons saisi le taureau [pour le tuer] !
54. Nous avons vaincu Humbaba [qui vivait] dans la forêt [des cèdres] !

Puis sa répétition à des moments clés de RC aux tablettes suivantes IX-XI semble témoigner d'une fonction importante dans la construction de la narration : c'est, en effet, par ce refrain qu'arrivant aux lieux stratégiques de sa quête Gilgameš s'exprime devant la cabaretière Šiduri (X 30-33.53-54), devant le nocher Ur-šanabi (X 126-131) et finalement devant Utnapištim (X 226-231). Cependant, le refrain, lorsqu'il est répété, donne lieu à un développement nouveau, qui pourrait correspondre au mouvement romantique du texte de Sippar mais qui tourne court d'une manière plutôt abrupte car, à la différence du texte de Sippar, Gilgameš craint de ressembler à son ami et le désir de relever Enkidu disparaît de RC :

(...)

231. [Nous avons t]ué des lions [dans les défilés] !
232. [Mon ami que j'aime tant, qui m'accompagnait] par tous les dangers !

---

[34] Geste aussi attesté en Esd 9,3 (מרט) bien que celui de raser la chevelure soit plus fréquemment attesté dans des contextes de lamentation et de deuil (קרח, Is 15,2; 22,12; Jr 16,6; 41,5; 48,37; Am 8,10; Job 1,20). Cf. S. M. OLYAN, « What Do Shaving Rites Accomplish and What Do They Signal in Biblical Ritual Contexts ? », *JBL* 117.4, p. 611-622. Voir aussi la lamentation sur la mort de la mère de Nabonide avec ce rite du rasage de la tête attesté, non pas au début du deuil mais à la fin, après sept jours. Cf. C. J. GADD, « The Harran Inscriptions of Nabonidus », *Anatolian Studies* 8, 1958, p. 35-92.

233. [Enkidu, mon ami que j'aime tant, qui m'ac]compagnait par tous les dangers !
234. [Le destin de l'humanité s'est emparé de lui :]
235. [Six jours et sept nuits] je l'ai pleuré.
236. [Je n'ai pas pu l']enterrer.
237. [Jusqu'à ce qu'un ver] lui [tombe du nez].
238. [J'ai eu peur…]
239. J'ai (tellement) crai[nt] la mort [(que) j'ai erré dans la s]teppe.
240. Le cas [de mon ami était trop du]r pour moi.
241. Sur un chemin lointain [j'ai donc erré dans la s]teppe.
242. Le cas de mon ami En[kidu] était trop dur pour moi.
243. Sur une route lointaine, [j'ai donc erré dans la steppe].
244. Comment aurais-je pu rester calme ? Comment aurais-je pu rester silencieux ?
245. Mon ami [q]ue j'aime est redevenu argile,
246. Mon ami Enkidu, [que j'aime est redevenu argile].
247. [Moi] ne vais-je pas (devenir) comme lui et m'allonger ?
248. Ne jamais me relever de toute étern[ité] ?

Il ne s'agit donc plus de relever Enkidu dans un élan et un cri d'amour désespéré mais, au contraire, de craindre de ne jamais plus se relever comme lui ! La ligne 7' du texte de Sippar – Si mon ami pouvait se relever à mon cri ! – est sans parallèle dans un récit pourtant ligne après ligne identique (0'-6' // 232-236) et l'évolution apparaît alors dramatique. Cette crainte de sa propre mort que le héros vit à travers celle d'Enkidu est clairement énoncée à l'ouver-ture de la IXe tablette : *anāku amâtma ul kî ^{d}Enkiduma*, « Moi je vais mourir et ne serais-je pas alors comme Enkidu ? »

Par ailleurs, les parallélismes ont leurs limites. Outre le fait évident que c'est Enkidu et non Gilgameš qui meurt, il faut noter qu'Enkidu n'a pas de tombeau dans la recension canonique (malgré les allusions possibles à un barrage de l'Euphrate). Il est possible, vu le caractère fragmentaire des VIIe et VIIIe tablettes que le passage concernant la construction de ce tombeau soit aujourd'hui perdu. Mais il apparaît aussi possible que le héros n'en ait pas eu, de même que la localisation de celui de Gilgameš est restée un mystère, enfoui sous les eaux (ce qui rappelle aussi le cas de Moïse). Mais sans doute doit-on prendre en compte le fait que Gilgameš est roi contrairement à Enkidu, lequel ne peut donc prétendre à un tel monument.

Mais le point central dans le développement de l'un à l'autre récit reste très certainement, comme on l'a entrevu, le refus de sa propre mort. Et le lecteur romantique reste quelque peu étonné, après avoir entendu Gilgameš pleurer Enkidu, de le voir se relever soudain, conscient de son propre sort, et partir en quête de la vie non pas pour retrouver son ami qu'il aime ou le relever, comme dans la tablette paléo-babylonienne de Sippar, mais bien pour éviter de devenir comme lui. Et cette situation apparente invite à explorer les motivations qui ont pu présider à un tel emprunt ou à un tel dés-emprunt.

3. LA MORT AU CŒUR DE LA FORMATION DE L'ÉPOPÉE AKKADIENNE

C'est maintenant que l'on peut revenir au déluge et démontrer qu'il appartient très certainement à la recension la plus ancienne de l'épopée. Car, le déluge, comme métaphore de la mort, est peut-être l'enjeu principal de toute la quête de Gilgameš (pouvoir le traverser symboliquement et ainsi rejoindre Utnapištim) et donc le point névralgique de la formation de l'épopée. Le déluge de la source sumérienne GM est la plus ancienne narration que nous en connaissions à ce jour (voir plus haut). Et il est dans ce récit d'une facture particulière dont on peut définir les caractéristiques principales ainsi : le déluge est lié à l'« origine » et non à un moment historique, il est l'œuvre d'une assemblée divine et non de la décision personnelle d'Enlil, il offre une étiologie de la mortalité humaine qui s'enracine donc dans le commencement, et Gilgameš ne peut y échapper. Surtout, la mort de Gilgameš est décrite par la métaphore du déluge :

[94]//184. Les heures sombres de l'humanité t'ont atteint,
[95]//185. Le lieu 'unique' de l'humanité t'a atteint,
[96]//186. La vague irrésistible t'a atteint,
[97]//187. La lutte inégale t'a atteint,
[98]//188. La bataille dont nul ne réchappe t'a atteint,
[99]//189. Le mal inéluctable t'a atteint.

Or la métaphore de « la vague irrésistible » (a-ĝi$_6$-a gaba nu-úr-gu) décrit ailleurs souvent un déluge[35]. Il s'agit donc d'une métaphore connue qui est d'autant plus symbolique qu'elle renvoie dans GM à l'ensevelissement du tombeau sous l'Euphrate. La « vague irrésistible », celle du déluge de la mort, fonctionne comme une mise-en-abîme du mythe entier de GM. Aussi n'est-il pas étonnant que la réponse de la vie dans la « recension canonique » se trouve dans le déluge : une traversée de la mort, en quelque sorte, pour reconquérir la vie. Les Xe et XIe tablettes ne peuvent d'ailleurs être séparées, elles forment un diptyque mettant en valeur l'ambivalence du déluge entre, d'une part, les eaux de la mort que Gilgameš traverse dans un premier temps à l'aide de « Ceux de pierre » et, d'autre part, les eaux de la vie que Gilgameš traverse dans un second temps pour arracher la « plante de vie ». La quête de Gilgameš le fait avancer, à travers ce diptyque, de la mort vers la vie. Au cœur de cette double traversée, se trouve le récit du déluge (dont la trame est empruntée à l'*Atra-hasîs*)[36], comme une mise-en-abîme, propre à RC, de la quête et de la découverte du héros.

La structure de la Xe tablette se fait autour de trois rencontres qui s'ouvrent sur une même question et amène à la même eulogie déjà citée. Il y a d'abord Šiduri, la cabaretière, puis Ur-šanabi, le nocher d'Utnapištim, et enfin Utnapištim ; cette dernière rencontre amène au seuil de la tablette XI. Ces trois rencontres sont structurées de manière identique : Gilgameš est observé de loin et son triste état amène les différents personnages à le

---

[35] Voir les différentes références dans le *Sumerian Dictionary* (Pennsylvania) et *ETCSL*.
[36] J. TIGAY, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, p. 214-240.

questionner sur son sort. Gilgameš tient par trois fois le même discours élégiaque que l'on a vu plus haut (eulogie) : il pleure la mort d'Enkidu qu'il aime, il cherche la vie pour lui-même. Il voudrait rejoindre Utnapištim. Les réponses sont aussi de structure identique, puisque, à chaque fois, il est affirmé qu'il n'y a pas de « traversée » possible vers Utnapištim. Cependant malgré la réponse négative, à chaque fois, une solution de dernier recours est envisagée, et c'est ainsi que Gilgameš traverse les eaux de la mort vers Utnapištim. La XI[e] tablette continue le récit, comme un miroir de la X[e] tablette, et fait passer Gilgameš des eaux de la mort aux eaux de la vie.

La structure de la XI[e] tablette tourne, pour sa part, autour de trois questions qui sont, en fait, aussi identiques : comment trouver la vie cherchée, après avoir traversé les eaux de la mort ? La réponse de la vie semble être dans le déluge (encore une traversée de la mort ?), puisque c'est à cet endroit qu'est inséré le récit de l'*Atra-hasîs*. De plus, le récit des six jours et des sept nuits de sommeil demandés à Gilgameš pourrait être aussi une métaphore du déluge qui dure six jours et sept nuits. Enfin, après avoir entendu le récit de la bouche d'Utnapištim, Gilgameš doit, à son tour, traverser le déluge pour en obtenir le secret de la vie. Cela semble confirmé par l'ablution par laquelle Gilgameš passe, ablution commandée par Utnapištim et effectuée par Ur-šanabi. Enfin, Gilgameš obtient la plante de vie en traversant les eaux de la vie au fond de l'Apsû.

Non seulement Gilgameš a entendu le récit du déluge qui est supposé lui révéler le secret de la vie qu'il cherche, mais il passe métaphoriquement par les eaux du déluge, eaux de mort pour parvenir à Utnapištim, eaux qui le lavent de son habit ancien pour le revêtir d'un habit neuf qui se renouvelle[37]. Gilgameš est donc symboliquement lavé de la mort qu'il a revêtue et vécue par l'absence d'Enkidu. Il semble donc que l'insertion du déluge au cœur de ce diptyque, comme de l'épopée toute entière, soit essentielle. Le récit du déluge apparaît aussi comme une mise-en-abîme de la quête de Gilgameš pour la vie. Il semble que le passage à la vie ne puisse se faire sans celui de la mort, qui est donc aussi celui de sa propre mort si on lit en filigrane le récit sumérien. Ainsi, le déluge comme métaphore littéraire de la mort de Gilgameš dans GM l'est encore dans RC et Enkidu apparaît, dès lors, comme l'autre Gilgameš. Le déluge dans l'un et l'autre récit reste une mort qu'il s'agit de traverser pour, en quelque sorte, reconquérir la vie.

Mais le héros du déluge a-t-il découvert la vie ? On pourrait en douter. Après tout, la plante de vie lui échappe, et il doit retourner à Uruk, « les mains vides ». On peut aussi se demander pourquoi tant de péripéties akkadiennes si c'est pour finalement revenir au serment des dieux invoqué dans GM à savoir que tout homme doit mourir et que, comme tel, Gilgameš n'y échappera pas. L'épopée vise ainsi à développer le mythe sumé-

[37] Et l'habit ancien rappelle étrangement Enkidu avant que celui-ci ne devienne « initié » et « civilisé » : un habit de bête pour quelqu'un errant dans la steppe avec les bêtes. Or c'est exactement ce que Gilgameš a revêtu et vécu depuis la mort d'Enkidu.

rien et, bien plus, à explorer son questionnement majeur. En ce sens, la dépendance littéraire est subtile et géniale. Le serviteur Enkidu n'est pas seulement devenu l'ami à travers l'évolution de l'épopée, il est devenu l'autre de Gilgameš : celui qui meurt. Et on revient donc à la question : cette vie l'a-t-il trouvée ? Non, si l'on reste sur l'échec de la quête. Mais, si l'on accepte de suivre le rédacteur dans sa construction du récit avec l'ajout final de la XIIe tablette qui n'est autre que la traduction (partielle) de l'autre mythe sumérien du cycle de Gilgameš, concernant la mort, *Gilgameš, Enkidu et les Enfers*[38], le message ne fait alors que réitérer l'importance des rituels funéraires puisque la description des Enfers montre une hiérarchie de ses résidents qui élève ceux qu'une descendance nombreuse protège par un culte funéraire dévoué et fidèle. De plus, cette tablette finale nous montre un Enkidu « vivant » ou « survivant » (dans son fantôme) qui peut remonter l'espace d'un instant retrouver Gilgameš : le mythe se clôt donc dans la mort mais une mort qui réunit les héros et ne les sépare pas !

Ainsi, au terme de ce parcours à travers les sources, on voit l'importance des rituels funéraires au-delà de la mort. On voit surtout à travers la comparaison littéraire de ce matériel l'imprégna-tion akkadienne de ses sources sumériennes : une dépendance plus entière et plus « génétique » qu'il n'y paraît en surface, une dépendance qui transforme la narration akkadienne en exploration géniale des grandes questions sumériennes. Le déluge, métaphore littéraire de la mort de Gilgameš dans GM, reste la clé de voûte de la construction canonique et Enkidu est devenu plus que l'ami, l'autre de Gilgameš. C'est pourquoi, du point de vue de la formation littéraire de l'épopée akkadienne, il paraît probable que le mythe du déluge lui appartient dans sa forme la plus ancienne.

---

[38] Dont l'incipit crée d'ailleurs un lien avec GM 69-71.

FAIRE PARLER LES MORTS :
REGARDS D'ARCHÉOLOGUE SUR QUELQUES MODES D'INHUMATION AU PROCHE-ORIENT ANCIEN

Christophe Nicolle, CNRS UMR 7192

INTRODUCTION

Pour l'archéologue, étudier les morts est une source importante de données, tant par l'architecture et l'organisation des tombes que par les objets qui y sont placés. Ces données matérielles lui permettent de reconstituer le cérémonial funéraire et la ritualisation de la mort. Il est parfois aidé en cela par l'apport de textes contemporains. Plusieurs niveaux d'analyse sont alors possibles. Celui que nous avons retenu dans le cadre de cette communication illustre la manière dont les vivants utilisent et mettent en scène leurs morts tant pour affirmer l'existence d'un groupe social que la légitimation du pouvoir qu'il exerce sur le reste de la société. En Mésopotamie et au Levant entre 2600 et 1600 av. J.-C., plusieurs modes d'inhumation coexistent pour l'inhumation des élites. Il s'agit principalement : des tombes à morts d'accompagnement, des tombes royales individuelles, des tombes englobantes et des tombes de guerriers. Leurs études révèlent la concomitance de plusieurs conceptions de pouvoir au sein de la société orientale.

LES TOMBES À MORTS D'ACCOMPAGNEMENT

Le principal exemple de tombes à morts d'accompagnement provient de la nécropole d'Ur (Basse-Mésopotamie) localisée dans la partie sud du téménos de la ville. Cette nécropole fut utilisée pendant près de 500 ans, entre le Dynastique Archaïque III (DA III) et la période post-Akkad[1]. Plus de deux mille tombes de cette nécropole ont été dégagées par L. Woolley. Cent cinquante-trois d'entre elles datent du DA IIIa, soit une durée d'utilisation de cent à cent cinquante ans. Le nombre restreint de ces tombes par rapport à la taille du site (50 ha) et sa population estimée pour cette période à 30-50 000 habitants, la quasi-absence d'inhumations d'en-

[1] DA II : 2800-2600 av. J.-C. ; DA IIIa : 2600-2450 av. J.-C. ; DA IIIb : 2450-2350 av. J.-C. ; Période d'Akkad : 2350-2150 av. J.-C. ; Période post-Akkad : 2150-2000 av. J.-C.

fants (moins de 1 % des inhumations fouillées) et la richesse du matériel funéraire, tout indique qu'il s'agit d'une nécropole réservée à quelques personnes de haut rang.

Dans leur forme la plus courante, l'inhumation individuelle, les tombes d'Ur relèvent d'une longue tradition funéraire dont on retrouve les plus anciennes attestations au DA II[2]. L'architecture des tombes d'Ur est plus variée. Elles sont dotées d'une ou de plusieurs chambres, construites en briques, en pierres ou sont de simples inhumations en pleine terre.

À Ur, site urbain de première importance, seize des tombes se distinguent particulièrement par la richesse de leur contenu et par la présence de nombreux morts d'accompagnement. Trois cas offrent un bon aperçu de leurs principales caractéristiques. Le premier d'entre eux est la tombe 789, dite du roi Muskalamdug. Le squelette du mort principal avait disparu. Sa tombe contenait encore soixante-deux morts d'accompagnement, essentiellement des hommes en armes retrouvés placés à l'entrée de la chambre funéraire et le long du mur opposé, avec leurs casques en cuir, leurs lances et leurs boucliers. Il y avait aussi plusieurs femmes dont quatre musiciennes avec leur lyre. Deux chariots à quatre roues dotés chacun d'un attelage de trois bœufs venaient compléter la troupe[3]. Le second exemple, celui de la tombe 800 dite de la Dame Pu-Abi, est aménagé juste au-dessus de la tombe précédente et peut-être en connexion. Le corps du mort principal qui s'avère être celui d'une femme adulte[4] était accompagné de deux autres morts principaux rejetés sur les côtés de la chambre funéraire de vingt-quatre morts d'accompagnement et de deux bœufs attelés à un chariot. Dans le troisième cas, celui de la tombe 1237 dite le « puits de la mort », le lieu de l'inhumation du mort principal n'a pas été retrouvé. Pas moins de soixante-quatorze morts d'accompagnement étaient inhumés, disposés en rangs parallèles. Parmi eux, soixante-huit femmes portaient de riches parures et quelques soldats étaient dotés de pointes de lance en bronze.

---

2 Notamment dans la région du Djebel Hamrin à proximité de la Diyala avec les nécropoles rurales et *extra muros* de Tell Ahmad al Hattu ou celle de Tell Kheit Qasim. La première a été utilisée pendant 80-120 ans. Elle contient des tombes composées d'une, deux ou quatre chambres. Les inhumations y obéissent à des règles précises comme le dépôt d'un grand nombre de biens de prestige (vaisselle d'albâtre, objets en cuivre, poteries de luxe, etc.) ; D. SÜRENHAGEN, « Die Frühdynastisch I-Zeitliche Nekropole von Tall Ahmad al-Hattu. Ausgrabungen der Deutschen Orient-gesellschaft im Hamrin-Becken », *Paléorient* 6, 1980, p. 229-232. Pour la nécropole de Kheit Qasim du début du III[e] millénaire, voir D. FOREST, « Kheit Qasim I, un cimetière du début du troisième millénaire dans la vallée de Hamrin, Iraq », *Paléorient* 6, 1980, p. 213-220.

3 L. WOOLLEY, *Ur Excavations Volume II. The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated Between 1926 and 1931*, British Museum, Londres, 1934, pl. 29-30.

4 D. SÜRENHAGEN, « Death in Mesopotamia: The 'Royal Tombs' of Ur Revisited », in L. AL-GAILANI WER, J. CURTIS, H. MARTIN, A. MCMAHON, J. OATES et J. READE (ed.), *Of Pots and Plans. Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of his 75[th] Birthday*, Londres, 2002, p. 330-336.

En dépit de la qualité moyenne des fouilles de L. Woolley dues à leur ancienneté, l'analyse archéologique permet de préciser qu'il ne s'agissait pas toujours d'inhumations réalisées en une seule fois. Le contenu de certaines tombes, tel qu'il nous est parvenu, est le résultat de plusieurs manipulations, voire d'inhumations successives. Dans la tombe 789, il s'avère que la chambre a été réouverte par le haut et que le squelette du mort principal qui s'y trouvait a été enlevé alors que la plupart des offrandes étaient laissées en place. Cela exclut un pillage et évoque plus vraisemblablement un transfert de corps. Par ailleurs, les restes incomplets de squelettes retrouvés dans le corridor de cette tombe indiquent des inhumations secondaires. Dans la tombe 800, la femme dont le squelette repose sur la couche est en fait la dernière à avoir été enterrée. Les restes d'autres squelettes repoussés contre les parois peuvent être tout autant associés avec une partie du matériel funéraire. Par ailleurs, la présence de cinq squelettes dans la rampe d'accès semble aussi être le fait d'une inhumation plus tardive.

Qui sont les gens enterrés dans ces tombes ? La richesse du matériel funéraire et la présence de morts d'accompagnement évoquent l'inhumation de personnages de haut rang. L. Woolley[5] y voyait des tombes royales d'après le caractère exceptionnel de ces inhumations et la présence d'objets inscrits de titulatures *a priori* de nature royale. L'occupante principale de la tombe 800 porte un sceau en lapis lazuli inscrit avec le nom Pu-abum plus le titre d'ereš, terme souvent traduit par « reine ». Ereš semble effectivement être une reine à la période d'Ur III bien qu'il ait été proposé qu'il puisse seulement désigner une dame de haut rang. Dans la tombe 755, sur plusieurs objets précieux est inscrit le nom de Mes-uge-idu(g). Dans une pièce annexe, un autre cylindre porte le même nom avec le titre lugal et une vaisselle en bronze porte le nom de nin-tur ereš « Nintur la reine[6] ».

L'identification et la fonction de ces morts ne sont pourtant pas assurées. D'une part, les manipulations successives des corps ne permettent pas d'associer sûrement un objet inscrit à un défunt. D'autre part, la royauté comme mode de gouvernance est encore mal assurée pour la période du DA III ; aussi la teneur royale des titulatures inscrites sur les objets reste-t-elle incertaine[7]. Aussi, certains archéologues reprenant une vieille théorie de T. Jacobsen considèrent-ils qu'il s'agissait de personnages importants

5 L. WOOLLEY, *op. cit.*; L. WOOLLEY, *Ur Excavations Volume IV, The Early Periods. A Report on the Sites and Objects Prior in Date to the Third Dynasty of Ur Discovered in the Course of the Excavations*, Londres, 1955.

6 G. MARCHESI, « Who was buried in the Royal Tomb of Ur? The Epigraphic and textual Data », *Orientalia* 73/2, 2004, p. 160-175.

7 Les avis sur la question restent partagés. Par exemple, pour T. JACOBSEN, *The Sumerian King List* (OIAS 11), Chicago, 1939, la royauté était déjà une institution constituée qui s'imposait aux dépens des temples. Par contre selon J.-D. FOREST, *Mésopotamie. L'Apparition de l'État, VIIème-IIIème millénaires*, Paris, 1996, p. 138-139 et 221-224, elle existait dès la période d'Uruk (seconde moitié du IVe millénaire).

liés aux temples[8] et notamment que les nombreux squelettes de femmes retrouvés pouvaient être ceux de prêtresses du culte de Nanna[9].

Malheureusement, rien dans le matériel des tombes ne permet d'établir la fonction ou le rôle économique de la personne décédée. Les objets précieux (bijoux, vaisselle, instruments de musique) sont dispersés parmi les autres morts dont la disposition des corps évoque une position et une fonction subalternes. Par conséquent, les objets précieux qui leur sont associés ne peuvent pas être leur possession personnelle. Il ne s'agit pas non plus de la seule possession du mort principal qui n'a en fait que très peu d'objets avec lui. Assurément, il s'agit d'une possession collective, celle du groupe dont le mort principal est issu.

Plus que la richesse exceptionnelle des dépôts funéraires, ce sont ces morts subalternes qui sont intéressants à analyser. Il ne s'agit pas ici de morts sacrificielles mais de morts d'accompagnement[10]. Les nombreuses comparaisons ethnographiques et archéologiques faites de l'Afrique à la côte nord-ouest américaine signalent que l'accompagnement n'est pas le fait exclusif des sociétés royales ou étatiques. Le mort d'accompagnement se caractérise par deux points : sa fidélité et sa dépendance. Peut venir s'y ajouter un lien à titre personnel avec le défunt auquel il ne peut pas survivre et qu'il accompagne dans la mort pour lui témoigner sa fidélité. Nous sommes là en dehors du champ des relations de la parenté et de la religion.

Ces morts d'accompagnement ne sont pas des membres de la famille du mort principal. On constate l'absence d'enfants et de travailleurs identifiés comme tels. On trouve principalement des hommes en armes et des musiciens avec leurs instruments. Disposés selon un ordre cérémoniel, ils participent à la même cérémonie que le mort principal. Le tout semble destiné à reproduire l'organisation et la gestuelle des scènes de banquet dont on trouve pour la même époque des représentations dans l'iconographie mésopotamienne sur des sceaux-cylindres chargés d'une symbolique reliant les morts aux vivants.

Plus qu'une famille, c'est tout un groupe, ou du moins sa représentation, qui est inhumé, le mort principal entouré de ses accompagnants (serviteurs ou esclaves). Ce groupe, vraisemblablement celui qui compose ou représente une maisonnée[11], est disposé selon une volonté évidente de

---

8 D. SÜRENHAGEN, « Death in Mesopotamia: The "Royal Tombs" of Ur Revisited », in L. AL-GAILANI WER, J. CURTIS, H. MARTIN, A. MCMAHON, J. OATES et J. READE (éd.), *Of Pots and Plans. Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of his 75th Birthday*, Londres, 2002, p. 324-338.

9 P. R. S. MOOREY, « What Do We Know About the People Buried in the Royal Cemetery of Ur? », *Expedition* 20/1, 1977, p. 24-40.

10 Tel que définit dans A. TESTART, *La Servitude volontaire. 1: Les morts d'accompagnement*, Paris, 2004. Il ne s'agit pas de sacrifices, ce qui implique une destruction de l'offrande, mais d'un accompagnement du mort dans l'au-delà, une manière de prolonger une relation en ne lui survivant pas.

11 Une maisonnée est une unité de base de nature socio-économique qui ne se limite pas à une famille ou à une maison et qui peut comprendre des serviteurs et des es-

mise en scène cérémonielle dont les objets signalent la richesse et sans doute la supériorité ou l'égalité par rapport à d'autres maisonnées. Il est clair qu'ici la supériorité de statut du mort principal ne s'exprime pas de manière individuelle, mais collective, au niveau d'un groupe avec toute l'expression de sa richesse et de son haut rang. Ces types d'inhumation peuvent être considérés dans leur ensemble comme la représentation d'une maisonnée symboliquement mise à mort en même temps que son chef[12].

Au-delà de la symbolique funéraire mise en œuvre dans l'organisation de ces inhumations, une autre fonction de ces grandes cérémonies mortuaires apparaît. Elle concerne plus directement les vivants. D'une part, les cérémonies indiquaient à chaque membre de la maisonnée le rôle qu'il devait tenir dans la vie comme dans la mort, une sorte de discipline de corps perpétuée à l'occasion de la mort d'un chef qui développait le sens de la loyauté. D'autre part, on constate dans ces inhumations du DA III un niveau de richesses mobilisées qui sera rarement atteint par la suite. Les grandes maisonnées d'Ur disposaient d'énormes moyens financiers. Elles possédaient ou se partageaient vraisemblablement déjà le pouvoir. Les cérémonies funéraires doivent alors plus se comprendre non pas comme une volonté de légitimation d'une supériorité par rapport à une population, mais comme l'affirmation de la puissance de la maisonnée par rapport aux autres. En quelque sorte, il s'agirait d'une lutte d'influence au sein d'un corps social dirigeant.

LES TOMBES ROYALES

Une seconde catégorie d'inhumations d'élite est illustrée par les tombes royales connues en différents endroits du Levant Nord à partir de la seconde moitié du IIIe millénaire et durant le IIe millénaire comme à Byblos, Qatna, Mari et Ébla.

A Ébla dans la ville basse de ce site de 56 ha de Syrie intérieure, une dizaine d'hypogées royaux datant d'entre les 19e et 17e siècles avant notre ère[13] ont été découverts. Ils sont aménagés dans le rocher calcaire, à partir de cavités naturelles recreusées et parfois consolidées. Il s'agit d'inhumations individuelles, primaires et apparemment royales, auxquelles on accé-

claves, R. WILK et W. RATHJE, « Household Archaeology », *The American Behavioral Scientist* 25/6, 1982, p. 617-639.

12 S. POLLOCK, « Death of a Household », in N. LANERI (éd.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, (OIS 3), Chicago, 2007, p. 216-218.

13 Bronze ancien IVa : 2450-2250 av. J.-C. ; Bronze ancien IVb : 2250-2000 av. J.-C. ; Bronze moyen Ia : 2000-1900 av. J.-C. ; Bronze moyen Ib : 1900-1800 av. J.-C. ; Bronze moyen IIa : 1800-1700 av. J.-C. ; Bronze moyen IIb : 1700-1600 av. J.-C., d'après L. NIGRO, « The Middle Bronze Pottery Horizon of Northern Inner Syria », in M. AL-MAQDISSI, V. MATOÏAN et C. NICOLLE (éd.), *Céramique de l'âge du Bronze en Syrie, volume I, La Syrie du sud et la vallée de l'Oronte* (BAH 161), Beyrouth, p. 97-128.

dait par un couloir à escalier creusé dans la roche. Lors de leurs découvertes, trois de ces tombes étaient relativement bien conservées[14].

La première d'entre elles, la « tombe de la Princesse », utilisée vers 1825-1775 av. J.-C. recelait le squelette d'une femme encore parée de ses bijoux en or (une épingle, des bracelets, un collier orné de médaillons, etc.). Plus de soixante-dix vases en céramique étaient joints. La « tombe du seigneur aux capridés » est une sépulture datée vers 1750 av. J.-C. Malgré un pillage ultérieur qui explique la disparition du squelette du défunt[15], la tombe contenait encore un riche mobilier composé d'armes en bronze, de vases en pierre, de bijoux en or, d'amulettes en ivoire et de pots en céramique. Il y avait notamment quatre statuettes en bronze représentant des capridés (une découverte qui a donné son nom à la tombe), une masse d'arme en ivoire, marbre, argent et or inscrite en hiéroglyphes au nom du pharaon Hétépibre (début de la XIIIe Dynastie vers 1775-1765 av. J.-C.), ainsi qu'une coupe en argent inscrite en cunéiforme au nom d'Immeya, peut-être celui du roi enseveli. La richesse du matériel funéraire et la présence d'une massette égyptienne sont pour le fouilleur P. Matthiae un indice du caractère royal du personnage qui était enterré ici[16]. La troisième des tombes, dite « tombe des citernes », aménagée comme son nom l'indique dans une ancienne citerne, date des environs de 1650 av. J.-C. Elle aussi en partie pillée, elle contenait encore quelques bijoux en or, argent, pierres dures, des pots en céramique et une masse d'armes.

Pour ces tombes d'Ébla, il n'y a pas d'investissement spectaculaire dans leur construction. Elles ne se distinguent pas par un mode de construction élaboré ou monumental ; de plus, elles sont dissimulées. En revanche, malgré les pillages qu'elles ont subis, on a un aperçu de la richesse du mobilier funéraire qui y était disposé. Il associe des objets luxueux provenant d'horizons lointains comme l'Égypte et des objets plus communs issus de l'artisanat local mais en grand nombre. Topographiquement, ces tombes sont associées à trois bâtiments construits au-dessus. On trouve un grand palais (palais Q) de 7400 m^2 construit au Bronze moyen I, un petit temple-tour (B1) dédié à Rashap, dieu des Enfers, de la guerre et de la peste et le bâtiment B2, interprété par le fouilleur comme un sanctuaire lié au culte des ancêtres[17]. L'ensemble des trois bâtiments, disposé au centre de la ville, constituerait un ensemble fonctionnellement cohérent lié à la fonction royale et à son culte.

Sur ce site, cette pratique d'inhumation royale existe au moins depuis la seconde moitié du IIIe millénaire (Bronze ancien IV – fin du DA IIIB)

---

[14] P. MATTHIAE, « Campagne de fouilles à Ébla en 1979 : les tombes princières et le palais de la ville basse à l'époque amorrhéenne », *CRAIB* 124/1, 1980, p. 94-120.

[15] Elle fut sans doute pillée lors de la destruction de la ville par les Hittites entre 1650 et 1600 av. J.-C.

[16] P. MATTHIAE, « Princely Cemetery and Ancestors Cult at Ebla During Middle Bronze II, a Proposal of Interpretation », *UF* 11, 1979, p. 567, n. 29.

[17] P. MATTHIAE, *art. cit.*

comme l'indique la découverte de l'hypogée G4 sous le palais G[18] qui contenait deux statuettes féminines mises en relation par le fouilleur avec un culte de la reine[19].

Les inhumations royales d'Ébla se caractérisent par leur effacement, leur discrétion architecturale et leur association topographique avec un bâtiment, palais ou temple. Ce type de disposition et d'association est bien attesté dans d'autres villes de Syrie comme Tell Ahmar[20] et Tell Hariri[21] sur l'Euphrate au Bronze ancien IV et à Tell Bi'a du Bronze moyen[22] ou encore à Qatna sous le palais royal de la toute fin du Bronze moyen[23].

Les faits archéologiques et épigraphiques issus de ces différents sites convergent pour indiquer qu'un culte des ancêtres royaux était pratiqué en Syrie[24]. Il s'agissait d'une variante d'une coutume funéraire bien établie dans l'ensemble de la société mésopotamienne depuis le milieu du IIIe millénaire[25] et qui perdurera au moins jusque dans la seconde moitié du IIe millénaire (Bronze récent II).

Le *kispum* est un rituel d'ordre familial comportant un banquet au cours duquel de la nourriture était offerte aux morts et aux Dieux dans le cadre de la maison[26]. Il s'agit tout autant d'une pratique religieuse que d'une pratique sociale qui structure et organise la société. La commémoration

---

18 P. MATTHIAE, « Fouilles à Ébla en 1993-1994 : les palais de la ville basse nord », *CRAIB* 139/2, 1995, p. 656-657 et P. MATTHIAE, « Where Were the Early Syrian Kings of Ebla Buried », *AOF* 21, 1997, p. 269-271.

19 P. MATTHIAE, « The Standard of the Maliktum of Ebla in the Royal Archives Period », *ZA* 99, 2009, p. 270-311.

20 F. THUREAU-DANGIN et M. DUNAND, *Til-Barsip* (BAH 23), Paris, 1936 ; G. BUNNENS, *Tell Ahmar*, Abr Nahrain Supplement Series 2, Louvain, 1990.

21 A Mari, sous le palais des *Shakkanakku* : J. MARGUERON, « Une tombe monumentale à Mari », *MARI* 3, 1984, p. 197-215.

22 Sous le *Junger Palast* : B. EINWAG, « Die Keramik aus dem Gruftbereich des jungen Palastes in Tall Bi'a », *MDOG* 125, 1993, p. 34, Abb. 1.

23 P. PFÄLZNER, « Syria's Royal Tombs Uncovered », *Current World Archaeology* 15, 2006, p. 12-22.

24 P. MATTHIAE, « Princely Cemetery and Ancestors Cult at Ebla During Middle Bronze II, a Proposal of Interpretation », p. 569 pour une attestation à Ébla au IIIe millénaire et pour des informations épigraphiques dans la première moitié du IIe millénaire : A. JACQUET, « Les rituels royaux à l'époque amorrite. Religion et politique d'après les archives de Mari », *Hypothèses* 2004/1, p. 35-47 et A. JACQUET, « Lugal-meš et *malikum* : nouvel examen du *kispum* à Mari », in D. CHARPIN et J.-M. DURAND, *Florilegium marianum I, Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot* (Mémoires N.A.B.U. 7), Paris, p. 51-58.

25 Comme nous l'apprend l'analyse de deux listes royales d'Ébla, sa pratique est attestée au moins dès le Bronze ancien IV ; les rois affirmaient ainsi leur légitimité par un culte des ancêtres royaux qui prenait notamment la forme de banquets rituels ; cf. A. ARCHI, « The King-lists from Ebla », in P. MACHINIST et P. STEINKELLER (éd.), *Historiography in the Cuneiform World. Proceedings of the XLVe Rencontre Assyriologique Internationale*, Bethesda, Maryland, 2001, p. 1-13.

26 J.-M. DURAND et M. GUICHARD, « Les rituels de Mari », in D. CHARPIN et J.-M. DURAND (éd.), *Florilegium marianum III, Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet* (Mémoires de N.A.B.U. n°4), Paris, 1997, p. 63.

des ancêtres est un acte généralisé qui permet de recomposer de façon constante la structuration d'une lignée autour d'un aîné.

Le fonctionnement des familles royales au Bronze ancien et au Bronze moyen apparaît relativement peu différent de celui de l'ensemble des maisonnées de la société. La famille royale comme n'importe quelle autre famille s'organise autour d'un lignage ascendant. Ses rapports d'autorité se font de manière codifiée entre « frères » quand il met en relation des personnes de même rang ou entre « père et fils » quand il s'agit du roi et de ses vassaux. Structurellement, le fonctionnement et la gestion de la maisonnée royale tels que documentés durant la première moitié du IIe millénaire apparaissent peu différents de ceux que l'on peut connaître pour d'autres familles[27]. Au moins à l'époque amorrite, et déjà sans doute avant, la conception du palais royal n'est que l'amplification extrême d'une maisonnée standard[28].

C'est logiquement que le *kispum* dans les familles royales, tout en conservant une dimension familiale, revêt une connotation politique supplémentaire avec la légitimation du pouvoir royal. Dans ce rituel, le roi apparaît comme l'aîné de la famille. Il honore ses ancêtres, réels ou adoptés, par des prières et avec des offrandes. Les textes mariotes de la première moitié du IIe millénaire documentent que le *kispum* royal se déroule deux fois par mois à la pleine et à la nouvelle lune[29]. Les cérémonies se déroulent à l'intérieur du palais mais elles pouvaient prendre en certaines occasions une dimension éminemment politique et servir d'acte d'affirmation de la royauté. À Mari, la grande fête annuelle d'Eštar (en fait Dêrîtum, la grande déesse de Dêr) est une fête de première importance à laquelle se doivent d'assister les grands vassaux et les hauts fonctionnaires du roi de Mari, une absence pouvant être considérée comme une trahison. La fête est couplée avec la cérémonie des *pagrâ'u*, un sacrifice en l'honneur des morts pour le dieu Dagan le jour de la nouvelle lune. La fête d'Eštar semble avoir été une fête dynastique au cours de laquelle le roi célébrait ses ancêtres et à laquelle toute la population se devait de participer[30]. Elle renouvelait ainsi un pacte d'allégeance entre le groupe et son souverain, lui-même légitimant sa position sociale par la nature royale de ses ancêtres.

---

27 Sur le fonctionnement des grandes maisons de Sippar et d'Ur : D. CHARPIN, « Maison en maisonnées en Babylonie ancienne de Sippar à Ur. Remarques sur les grandes demeures des notables paléo-babyloniens », in K. R. VEENHOF (éd.), *Houses and Households in Ancient Mesopotamia*, Papers Read at the 40th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 5-8, 1993 (PIHANS 78), Leiden & Istanboul, 1996, p. 221-228.

28 A propos de cette conception du palais royal, *cf.* J.-M. DURAND et M. GUICHARD, *art.cit.,* p. 63.

29 A. JACQUET, « Les rituels royaux à l'époque amorrite », p. 39-40.

30 J.-M. DURAND, *Les Documents épistolaires du palais de Mari, Tome III* (LAPO 18), Paris, p. 124-128.

LES TOMBES ENGLOBANTES

La troisième catégorie de tombes d'élite est de nature sensiblement différente. Elle se compose de grands *tumuli* regroupant plusieurs inhumations. Plusieurs exemples ont été identifiés et quelques-uns ont été fouillés. Ils datent de la première moitié du IIIe millénaire à la première moitié du IIe millénaire. Ils sont principalement localisés le long du Moyen-Euphrate syrien, à Tell Banat[31], Jerablus tahtani, Rumeilah et jusque dans la région de Mari[32]. D'autres exemples sont connus dans la Syrie centrale du Bronze moyen comme à Qatna ou Nasriyah sur l'Oronte.

La fouille d'un de ces monuments par une équipe américaine, le *White Monument* de Tell Banat, permet d'en connaître la constitution et l'organisation et d'en comprendre le principe de fonctionnement. Le tumulus mesure actuellement 100 m de diamètre pour une hauteur de 20 m. Il se compose de trois entités distinctes et successives. La première d'entre elles, le *White Monument C*, est une structure de forme pyramidale plâtrée à de nombreuses reprises. La structure est incomplètement fouillée. Seule la présence de jarres cassées sur place évoque des rituels funéraires. Elles permettent aussi de dater le tumulus d'entre 2600-2450 av. J.-C.[33]. Dans un deuxième temps, plusieurs inhumations secondaires en pleine terre ou sous de petits cairns ont été aménagées dans sa pente. Pour l'essentiel, ces ajouts sont peu visibles en surface. L'ensemble constitue le *White Monument B*. Dans un troisième temps, le monument est intégré dans un nouveau grand tumulus, le *White Monument A*, composé d'une accumulation de couches de terre horizontales. Des dépôts d'objets y ont été placés et plusieurs inhumations secondaires aménagées. Les dépôts funéraires ne sont pas très riches. Ils sont composés de pots, de quelques bijoux, et de boules d'argile biconiques dont la fonction est inconnue. Le tumulus a été finalement recouvert par une couche de terre blanche compactée qui a scellé de manière définitive l'état du monument funéraire ainsi que l'ensemble des morts successivement rajoutés. L'ensemble du matériel funéraire permet de dater ce *White Monument A* d'entre 2450-2300 av. J.-C.[34]. Le *White Monument* n'est pas le seul monument funéraire du type de Tell Banat. Il existe d'autres *tumuli* moins bien préservés et beaucoup moins visibles dans le paysage comme le *Mortuary Mound II*, plus ancien que des murs de la période IV. Sa surface est aussi aménagée en petits

31 A. PORTER, « The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria », *BASOR* 325, 2002, p. 1-36.

32 Voir les résultats d'une prospection de cette zone de l'Euphrate dans B. GEYER et J.-Y. MONCHAMBERT, *La Basse vallée de l'Euphrate syrien du Néolithique à l'avènement de l'Islam* (BAH 166), Beyrouth, 2003, p. 170-173 avec à proximité immédiate de Mari : Tell Medkuk (dia. 160 m, ht. 19 m, signalé Bronze moyen mais que la fouille indique plutôt Bronze ancien III), Tell Mankut (dia. 80 m, ht. 5,5 m, Bronze ancien), Tell Bani (dia. 55 m, ht. 5 m, non daté) ou l'ensemble des buttes composant Haddama 2 et daté du Bronze moyen.

33 Période IV de Tell Banat.

34 Période III de Tell Banat.

degrés. Un troisième tumulus similaire d'un diamètre de 25 m, mais complètement arasé a été découvert dans un champ par une prospection magnétique au nord du *White Monument* ; et les traces d'une quatrième structure du même type ont été repérées à proximité. Les fouilleurs notent l'existence fort probable d'autres structures arasées de ce type dans les champs alentour, mais aux dimensions plus restreintes.

Dans la même région, il existe une variante de ce type de tombe à Jerablus tahtani avec la tombe 302 datant du milieu du IIIe millénaire (Bronze ancien III). Elle se compose de deux chambres à encorbellement recouvertes par un tumulus de 2,5 m de haut d'une longueur de 16 m et d'une largeur de 10 m[35]. La tombe contenait les restes d'une douzaine de corps. Placée au pied du rempart de la ville, elle était visible depuis l'Euphrate.

Un modèle similaire de tombes englobantes a été identifié à Ba-ghouz, en aval de Mari. Cette nécropole isolée du Bronze moyen I se compose de tombes de type dolménique parfois entourées d'un cercle de pierres de 7 à 8 m de diamètre extérieur correspondant aux limites d'un tumulus en terre d'une hauteur moyenne de 1 m. Les vents fréquents et violents dans cette zone de l'Euphrate ont entraîné l'érosion et la disparition de la plupart de ces *tumuli*[36]. Dans le plan sommaire qui en a été publié, on note une tendance à la concentration de ces tombes sur des mamelons naturels. Dans plusieurs cas, ce regroupement est renforcé et matérialisé par la construction d'un monticule de terre qui englobe plusieurs tombes. Un de ces monticules relevés par R. Du Mesnil du Buisson contenait six tombes de type dolménique dont deux étaient de surcroît entourées d'un cercle de pierres indiquant la présence de deux tumuli préalablement à l'incorporation des tombes[37].

Le recours à ce type d'inhumation ne se limite pas à la zone de l'Euphrate puisque l'on en retrouve aussi des traces en Syrie centrale notamment à Tell Mishrifé/Qatna avec la coupole de Loth interprétée à l'époque par son fouilleur, R. Du Mesnil du Buisson, comme un temple-montagne (É-Kur)[38]. Il s'agit en fait d'un autre exemple de grand tumulus englobant installé dans l'enceinte urbaine. D'un diamètre de 45 m pour

---

35 E. PELTENBURG, « The Living and the Ancestors: Early Bronze Age Mortuary Practices at Jerablus Tahtani », in G. DEL OLMO-LETE et J.-L. MONTERO FENOLLOS (éd.), *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates The Tishrin Dam Area, Proceedings of the International Symposium Held at Barcelona, January 28th-30th 1998* (AuOr Suppl. 15), Barcelone, 1999, p. 427-442.

36 R. DU MESNIL DU BUISSON, *Baghouz, l'ancienne Corsoté, le tell archaïque et la nécropole de l'âge du Bronze* (DMOA 3), Leiden, 1948, p. 34.

37 R. DU MESNIL DU BUISSON *op. cit.,* pl. XL pour les tombes Z.201 à Z.206 et L. NIGRO, « Ebla and the Ceramic Provinces of Northern Syria in the Middle Bronze Age : Relationships and Interconnections with the Pottery Horizons of Upper Mesopotamia », *Subartu* n°4/1, 1998, p. 278 pour la datation de cette nécropole du Bronze moyen I.

38 R. DU MESNIL DU BUISSON, « L'ancienne Qatna ou les ruines d'El-Mishrifé au N.-E. de Homs (Emèse). Deuxième campagne de fouilles (1927) (2e article) », *Syria* 9 (1), 1927, p. 13-33.

une hauteur de 11 m, il est composé d'une alternance de couches de sable et de pierres avec une surface aménagée en degrés larges de 1,20 m pour une hauteur moyenne de 80 cm. Une relecture des rapports de fouille de l'édifice permet de comprendre qu'il s'agit en fait d'un tumulus avec une inhumation principale accompagnée d'au moins cinq inhumations annexes ainsi que d'offrandes d'animaux. L'inhumation principale au centre même du tumulus se compose d'un massif de briques construit au-dessus du socle rocheux sur deux niveaux. Une inhumation secondaire est représentée par un petit tumulus d'un diamètre de 6 m incorporé en bordure du grand monticule. D'autres tombes enfin regroupent plusieurs inhumations en jarre dans des fosses creusées dans la roche. Certaines de ces jarres contiennent des restes d'enfants. Le fouilleur datait la coupole de Loth du milieu du IIe millénaire[39]. Un examen de la céramique découverte indique que les premières inhumations sont du Bronze moyen Ia et, pour les plus tardives, du Bronze moyen IIb.

Contrairement à ce que l'on put parfois penser du fait de leur mauvaise conservation et de leur apparente rareté, les tombes englobantes n'étaient pas des monuments isolés dans le paysage. Entre 2500 et 1500 av. J.-C., elles faisaient partie intégrante des types d'inhumation au Levant Nord et de la moyenne vallée de l'Euphrate syrien[40]. Malgré tout, ces tombes ne concernent qu'une petite partie de la population. La majeure partie était enterrée dans des tombes bien plus petites et de conception plus classique comme à Tell Banat ou Qatna.

Ces tombes englobantes se caractérisent par des inhumations secondaires. Les inhumations principales se déroulaient, sauf exception, dans un autre endroit. On note aussi la faible quantité de matériel funéraire associée, l'absence de différentiation entre les tombes ou les groupes de tombes. En revanche, on constate le caractère ostentatoire de la structure funéraire, visible de loin et qui demande un investissement considérable, en travail. De tels procédés de mise en scène des morts relèvent clairement d'une volonté de minimisation de l'identité individuelle des morts ainsi que de leurs différentiations socio-économiques. De manière convaincante, les fouilleurs de Tell Banat interprètent leurs structures funéraires et les manipulations des morts qui y sont associées comme un processus d'intégration d'individus d'une même famille ou d'une même lignée dans ce qui constituerait un groupe d'ancêtres de référence pour les vivants[41].

---

39 R. DU MESNIL DU BUISSON, *art. cit.*, p. 18.

40 Il n'est pas impossible que l'on en retrouve des traces en Mésopotamie comme le montre la découverte faite à 'Usiyeh dans la zone de Haditha à 20 km en aval de Anah. Les fouilles de sauvetage ont mis au jour un ensemble funéraire de la période d'Isin-Larsa. Il s'agit d'un ensemble de cinq pièces de 5 m sur 5 m construites dans une fosse de 2,5 m de profondeur et apparemment recouvertes par un tumulus circulaire d'environ 11 m de diamètre très partiellement conservé. *Cf.* K. MATSUMOTO et H. FUJII, « Ausgrabungen und Geländebegehungen. 'Usiya Area A », *AfO* 34, 1987, p. 168, fig. 85.

41 A. PORTER, « Communities in Conflict: Death and the Contest for Social Order in the Euphrates River Valleys », *Near Eastern Archaeology* 65/3, 2002, p. 156-173.

LES TOMBES DE GUERRIERS

La quatrième catégorie de tombes évoquée, celle dite des « tombes de guerriers », est relativement différente. Il s'agit d'un mode d'inhumation attesté dès le DA III en Mésopotamie comme à Kish, à Ur, Tell Shemshara ou Chagar Bazar, à Byblos, Ébla ou Hama au Levant Nord et à Jéricho, Megiddo, Tell el-Far'ah au Levant Sud. Son usage se répand donc sur l'ensemble de la Mésopotamie et du Levant pour finalement disparaître progressivement à la fin du Bronze moyen[42].

Une tombe de guerrier se définit comme une sépulture individuelle primaire où chaque mort est enterré avec des armes en bronze, d'où le nom de cette catégorie de tombes. La panoplie du mort se compose habituellement d'une hache avec le plus souvent une pointe de lance et parfois un poignard. S'y ajoutent un petit pot et souvent un bol en céramique. On note des régularités dans la disposition de ce matériel funéraire. La tête de la hache est généralement disposée près de la tête du défunt et le manche au niveau de ses mains alors que la pointe de lance est à ses pieds. Au-delà des variantes régionales dans la composition du matériel funéraire, le traitement du mort reste le même sur l'ensemble des régions concernées.

Plusieurs indices signalent que ces inhumations ne sont pas le fait d'une caste de guerriers. L'étude de plusieurs nécropoles où de telles tombes ont été découvertes (à Baghouz ou à Gesher) indique qu'elles représentent en moyenne 20% du total des inhumations, soit près de la moitié des hommes inhumés. Le chiffre est trop élevé dans le cadre des sociétés du Proche-Orient ancien à dominante agricole pour qu'il s'agisse d'une classe sociale de guerriers. Par ailleurs, on note dans les panoplies d'armes disposées la rareté de certains éléments comme les pointes de flèches et de lances. Le fait est notable à Ur même[43]. L'armement contenu dans ces tombes diffère de celui des tombes royales renfermant les squelettes de soldats, moins par leur luxe moindre que par la prépondérance des dagues et des haches sur les lances et les pointes de flèches qui, elles, font partie de l'armement habituel de la soldatesque proche-orientale. Le caractère non utilitaire de ces dépôts est confirmé par la rareté du métal qui les compose et la fonction symbolique de la dague et surtout de la hache. A l'évidence, il s'agit de biens de prestige. D'ailleurs, on sait par des mentions dans plusieurs textes, dont ceux d'Ébla qu'il existe une catégorie luxueuse de ces armes.

---

[42] G. PHILIP, « Warrior Burials in the Ancient Near-Eastern Bronze Age: the Evidence from Mesopotamia, Western Iran and Syria-Palestine », in S. CAMPBELL et A. GREEN (éd.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East* (Oxbow Monograph 51), Exeter, 1995, p. 140-154 ; Y. GARFINKEL, « Warrior Burial Customs in the Levant During the Early Second Millennium B.C », in S.R. WOLFF (éd..), *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse* (SAOC 59), Chicago, 2001, p. 143-161.

[43] À Ur, ces tombes ont été peu publiées par L. Woolley mais sont signalées dans T. WATKINS, « Sumerian Weapons, Warfare and Warriors », *Sumer* 39, 1983, p. 101.

Elles circulaient dans les réseaux de dons et contre-dons entre palais[44]. Elles étaient offertes principalement aux hommes et parfois aux Dieux.

Plus qu'une fonction guerrière et qu'un statut social, ces objets concernent à l'évidence uniquement certains hommes avec une référence implicite par la symbolique guerrière à une puissance masculine. Aussi, bien que les données soient encore éparses et les interprétations toujours en cours de formulation, pouvons-nous supposer l'existence d'une notion commune à la Mésopotamie et au Levant Nord. Elle peut être assimilée à une expression transculturelle d'une affirmation de la supériorité masculine pour une catégorie numériquement importante mais limitée d'hommes.

CONCLUSION

Les quatre formes d'inhumations décrites ici permettent de voir comment certaines catégories sociales mettent en scène leurs morts. Cela ne se fait pas seulement en fonction de leur croyance d'un au-delà, ce qui est en soi une démarche assez banale. L'image que ces groupes sociaux ont d'eux-mêmes et qu'ils désirent transmettre régit pour une grande part les cérémonials funéraires. L'analyse des coutumes funéraires dans cette perspective de la formulation et de l'affirmation d'un ordre social révèle d'ores et déjà des formes d'organisation sociale plus variées et sans doute plus complexes que cela n'est habituellement envisagé pour le Proche-Orient ancien. Selon des schémas encore largement utilisés par les archéologues et les historiens, il y aurait eu une progression linéaire et intégrante d'une succession de formes de pouvoir où l'on passerait successivement par une organisation en chefferies, en royautés puis en empires. Les rituels funéraires qui viennent d'être évoqués signalent au contraire qu'au IIIe comme au IIe millénaire, plusieurs formes de pouvoirs coexistent. Elles structurent les sociétés comme leurs élites.

Les tombes à morts d'accompagnement du IIIe millénaire évoquent une forme de loyauté qui s'exprime au profit de quelques membres de la société parmi les plus riches. Ils fondent leur supériorité sur la capacité à mobiliser une force armée ou une puissance économique qui leur permet d'acquérir et de thésauriser des matériaux rares et des biens de prestige élaborés. Ils sont réunis au sein d'une structure socio-économique qui déborde du cadre des liens du sang : la maisonnée.

Tout en présentant certaines similitudes, les hypogées royaux relèvent d'une conception différente tant par la disposition de l'inhumation que du matériel funéraire. D'abord, il y a un changement notable par rapport aux tombes d'Ur. Les hypogées royaux ne concernent qu'une part infime de la population. Ils sont nettem ent séparés des autres catégories de morts, d'autant plus qu'ils sont aménagés sous des palais ou des temples dans des

[44] A. ARCHI, « Circulation d'objets en métal précieux de poids standardisé à Ébla », in J.-M. DURAND et J.R. KUPPER (éd.), *Miscellanea babylonica, Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, p. 25-34.

zones urbaines dédiées au pouvoir religieux et politique. Un rapport est ainsi volontairement instauré entre le mort et ses successeurs au trône. Si le matériel est beaucoup moins riche et abondant que dans les tombes royales, il atteste de l'insertion, dès son vivant, du défunt dans un réseau d'échanges avec des personnages prestigieux comme d'autres rois ou des pharaons. Bien que la perception de la situation dépende d'un certain état des fouilles, il semble toutefois qu'il n'existe plus, dès la fin du IIIe millénaire, de hauts personnages à même de disposer de la richesse et de la capacité de mobilisation de leurs familiers que l'on remarquait dans les « tombes royales » d'Ur. Cette élite ne disparaît pas sans doute pas de la société des vivants, mais elle ne peut plus être inhumée avec un rituel qui exprime un tel rapport de domination et de pouvoir qui devient alors l'exclusivité du groupe royal.

Les tombes englobantes, malgré un matériel funéraire peu abondant, sont, elles aussi, réservées à une partie de la population mais selon une conception très différente. Cette dernière tend à minimiser l'individu, à gommer son statut ou sa position au profit de l'identification d'un groupe constitué à travers la valorisation d'ancêtres communs. Il est raisonnable d'interpréter ce processus funéraire comme la mise en scène de la constitution ou de l'affirmation d'un pouvoir de type inclusif, intégrateur et pour ainsi dire collectif. Cette forme de pouvoir diffus se manifeste par d'imposants travaux publics, des espaces rituels communautaires, l'absence de tombes royales, un certain égalitarisme souligné par l'absence d'artisanat de luxe et d'une iconographie servant à exalter un individu ou une élite. Il est difficilement concevable d'en déduire une absence totale de hiérarchie sociale ou politique. Comme le montre le nombre important de ces monuments découverts à Tell Banat, il est plus satisfaisant d'y voir l'illustration d'une situation où la capacité d'un groupe ou d'un individu à atteindre le pouvoir absolu est contrebalancée par la puissance de plusieurs autres groupes.

La quatrième catégorie de tombes évoquée renvoie à une autre forme de pouvoir transversal, ce que l'on nommera la masculinité de certains individus par rapport à d'autres. Il s'agit d'une autre forme de pouvoir plus diffuse mais qui structure tout autant et sans doute beaucoup plus profondément les sociétés. La disparition de cette catégorie de tombes à la fin du Bronze moyen ne doit pas être interprétée comme la disparition de ce pouvoir. Elle atteste seulement du fait qu'il revêt alors une autre forme, notamment du fait de la plus grande diffusion des armes en bronze qui, en perdant leur valeur marchande, voient diminuer leur pouvoir de distinction sociale.

Cet aperçu de quelques formes d'inhumation permet de comprendre comment les vivants peuvent organiser la mise en scène de leurs morts pour formaliser leur vision de leurs groupes sociaux et la manière dont la société doit être organisée. Ici a été principalement abordé le cas des élites non pas parce qu'elles sont les seules à avoir recours à ce système de représentation sociale mais parce qu'il est par définition le plus ostentatoire

et donc le plus visible à l'œil des archéologues. On constate donc, en ce qui concerne ces élites de l'âge du Bronze, la manifestation conjointe de deux grandes formes de pouvoir, l'un pouvoir de type exclusif et un autre, intégratif à tendance communautaire. Les inhumations relevant de ces deux groupes se trouvent parfois sur un même site. Cette coexistence parait indiquer la confrontation de ces deux conceptions du pouvoir, l'une et l'autre s'opposant et se contrebalançant de façon constante.

ILLUSTRATIONS

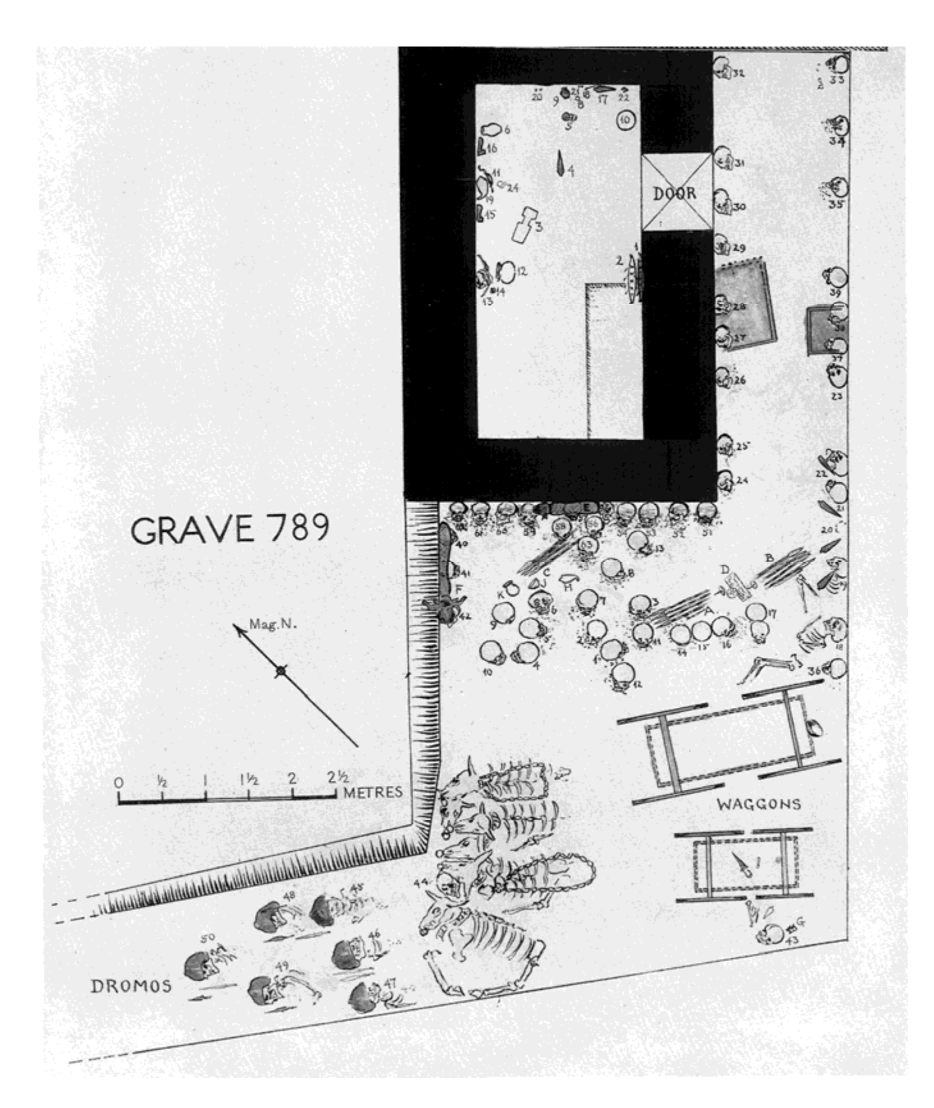


Figure 1 : Plan de la tombe 789, dite du roi Muskalamdu, nécropole d'Ur. D'après L. WOOLLEY, *Ur Excavations Volume II. The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated Between 1926 and 1931*, British Museum, Londres, 1934, pl. 29.

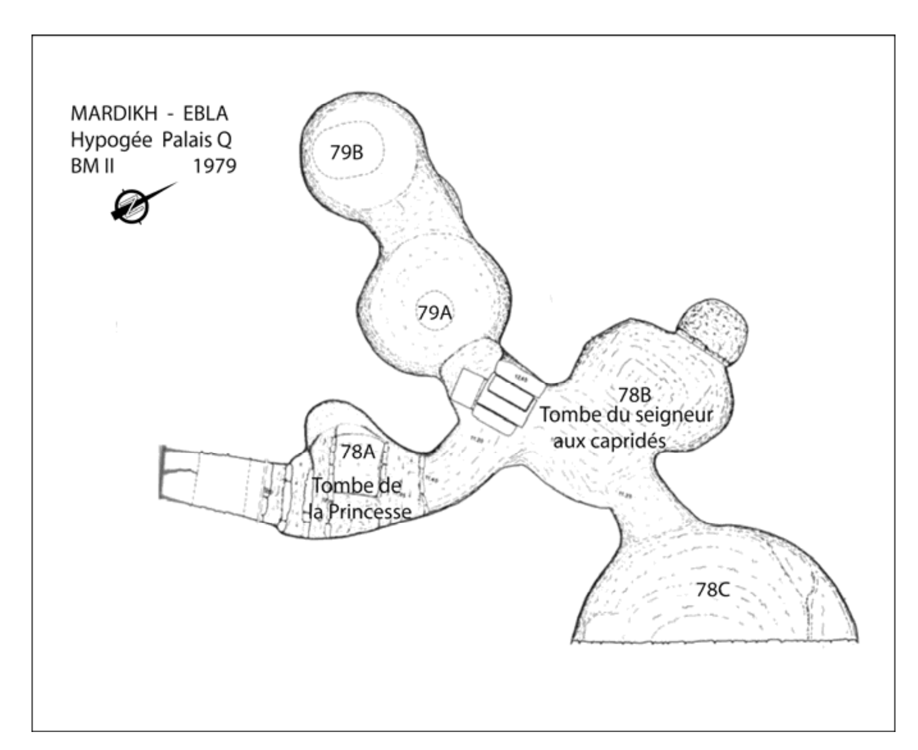


Figure 2 : Plan d'un des hypogées royaux d'Ébla contenant la « tombe de la princesse », la « tombe du Seigneur aux capridés » et la « tombe des citernes ». D'après P. MATTHIAE, *I tesori di Ebla*, Rome, 1985, fig. 70.

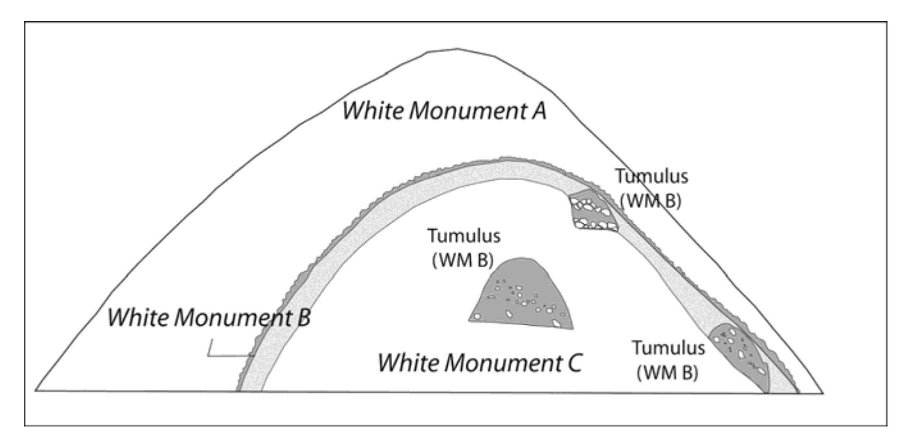


Figure 3 : Coupe schématique de l'ensemble du White Monument de Tell Banat. D'après A. PORTER, « The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria », *BASOR* 325, 2002, p. 14, fig. 4.

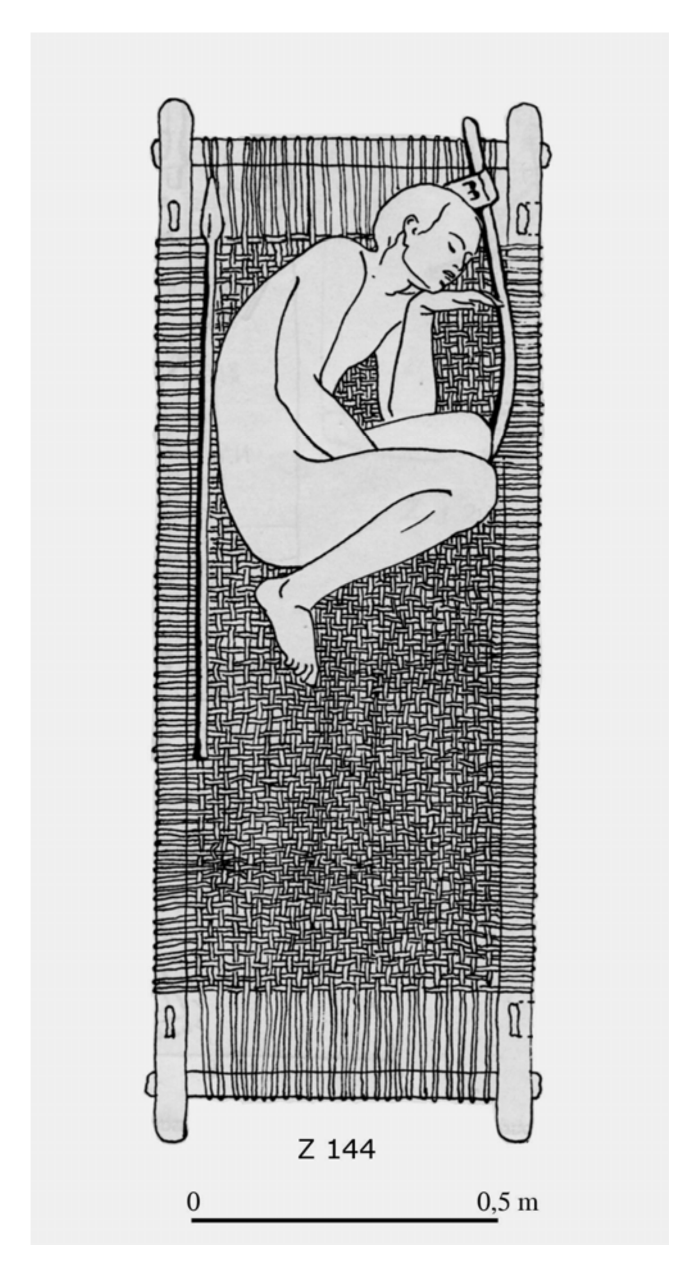


Figure 4 : Reconstitution d'une tombe de guerrier découverte à Baghouz. D'après R. Du Mesnil du Buisson, *Baghouz, l'ancienne Corsoté, le tell archaïque et la nécropole de l'âge du Bronze* (DMOA 3), Leiden, 1948, pl. XLV.

NÉCROMANCIE ET ORACLES CULTUELS À UGARIT

Jean-Marie Husser
Université de Strasbourg – Étude des civilisations de l'Antiquité
(UMR 7044)

L'une des caractéristiques majeures et l'originalité des sites de Ras Shamra et de Minet el-Beida est la présence, dans ces établissements urbains du Bronze récent, de caveaux funéraires soigneusement construits dans le sous-sol des maisons. Considérant dans le cadre de ce colloque les rapports des vivants avec les morts, la première question qui se pose alors est celle de la relation qu'entretenaient les habitants de ces maisons avec les morts ensevelis sous leurs pieds. Dès les premières publications de fouilles, et surtout dans la synthèse proposée sur les tombes domestiques dans *Ugaritica I*, Claude Schaeffer[1] avait souligné la présence d'éléments variés mis en relation avec ces tombes, tels que des canalisations conduisant à des puits, des trous pratiqués dans la voûte de certains caveaux, des jarres disposées dans la maçonnerie du *dromos* de quelques tombes, des tables d'offrandes. Selon son interprétation, il s'agissait d'installations destinées à offrir nourriture et libations aux morts. La proximité de résidence des vivants et des morts, ainsi que la familiarité de leurs relations suggérée par ces dispositifs funéraires concordaient avec l'impression qui se dégage d'une mythologie dominée par le mythe de la mort de Baal et son retour à la vie. La pratique d'un culte funéraire familial paraissait ainsi bien établie, reproduisant dans la religion domestique un culte des ancêtres analogue à celui rendu aux rois divinisés – les *rapi'uma* – dont témoignent quelques textes. De ces textes d'ailleurs, pourtant peu nombreux, on conclut que le culte des rois défunts tenait une place prépondérante à Ugarit[2], et les anciens Ougaritains apparurent ainsi, jusque dans les années 90, et en contraste avec leur environnement syro-cananéen moins bien documenté, comme des spécia-

1 C. F.-A. SCHAEFFER, *Ugaritica I* (Mission de Ras shamra 3), Paris, 1939, p. 77-91 ; ces observations sont reprises dans « Fertility Cult and Cult of the Dead at Ugarit », *The Cuneiform Texts from Ras shamra-Ugarit*, London, 1939, p. 46-56.

2 Comme on peut le lire sous la plume de O. LORETZ à propos du texte du « sacrifice des ombres » sur lequel nous reviendrons plus loin : « Aus KTU 1.161 geht hervor, dass der Kult der Toten des Königshauses an erster Stelle im Gemeinwesen stand. » O. LORETZ, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt, 1990, p. 133.

listes de la mort et de la vie d'outre-tombe, un peu à la façon des Égyptiens[3].

Les choses ne sont pourtant pas si simples et les témoignages archéologiques sont loin de conduire à des évidences aussi claires. Mais il fallut plus de cinquante ans pour que le consensus autour de ces installations funéraires soit brisé et que l'on admette, après réexamen du dossier par Wayne T. Pitard, que ces éléments hétéroclites n'avaient aucune fonction religieuse et n'étaient en fait que des traces d'aménagements urbains, simples canalisations et puits perdus pour l'évacuation des eaux, des équipements d'économie domestique ou des trous de pilleurs de tombes[4]. De plus, et après plusieurs dizaines de maisons fouillées, il fallut également se rendre à l'évidence qu'aucune des pièces de rez-de-chaussée situées au-dessus des caveaux n'a conservé la moindre trace de pratique cultuelle ; tout atteste au contraire qu'elles étaient destinées à des activités domestiques ordinaires. Privées de ces installations cultuelles fixes, ces tombes soigneusement scellées dans le sous-sol des maisons ne livrent en réalité guère d'indices permettant de se faire une idée de la nature des relations que les vivants entretenaient au quotidien avec leurs ancêtres.

On cherche également en vain dans les textes juridiques et administratifs rédigés en akkadien des indications sur le droit régissant la propriété des maisons et des sépultures qui leur sont associées. Pourtant, si l'on compare avec la documentation de Nuzi et d'Émar[5], très explicite sur ce point, ces tombes familiales devaient inévitablement entrer en ligne de compte dans les transactions immobilières, qu'il s'agisse de succession, de vente ou – plus fréquemment à Ugarit – de transfert de propriété. Rien, pourtant, parmi les nombreux actes établis par le roi d'Ugarit ou en son nom, n'est jamais dit d'éventuels droits ou obligations attachés à l'existence du tombeau familial situé sous une maison urbaine[6]. Il est vrai que ces actes concernent généralement des propriétés rurales dans lesquelles les tombes pouvaient être situées dans un espace distinct de l'habitat. Un seul document fait allusion à l'existence de sépultures à l'occasion d'un transfert de propriété, en mentionnant une maison « avec

---

3 Caractéristique à cet égard est la position de K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn, 1986 (spéc. p. 139-233), qui reconstitue l'eschatologie bienheureuse des défunts royaux déifiés, les *rapi'ūma*, participant à la vie de Baal à travers un cycle annuel culminant dans la fête du nouvel an. Voir la critique détaillée de cette position par K. VAN DER TOORN dans « Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and the Bible », *BiOr* 48, 1991, p. 40-66. Une position critique à l'égard de cette surévaluation de la vie d'outre-tombe dans les religions syro-palestiniennes est développée par B. B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, 1994.

4 W. T. PITARD, « The "Libation Installations" of the Tombs at Ugarit », *BA* 57/1, 1994, p. 20-37.

5 Voir K. VAN DER TOORN, « Gods and Ancestors in Emar and Nuzi », *ZA* 84, 1994, p. 38-59.

6 Voir S. LACKENBACHER, *Textes akkadiens d'Ugarit* (LAPO 20), Paris, 2002, p. 217-324.

ses terres, avec sa maison-forte, avec tout ce qu'il y a, *le cimetière et les terrains (pour enterrer sa) descendance* »[7]. Mais rien n'est précisé sur d'éventuelles obligations envers les défunts ensevelis dans ce cimetière qui change de propriétaire. On en est réduit à supposer qu'en ville comme en campagne, l'usage et la coutume suffisaient à régler ces questions. Bref, en dépit de cette omniprésence des morts dans l'architecture urbaine, et en dépit d'un nombre modeste mais significatif de textes littéraires, mythologiques et rituels où la mort tient une place appréciable, le comportement réel et quotidien des anciens Ougaritains envers leurs morts reste encore très méconnu. La raison en est que les sources écrites, pas très nombreuses, sont également très dispersées si l'on considère attentivement leur genre littéraire, leur milieu de production et leur fonction.

Difficile pourtant d'imaginer que, vivant dans une telle proximité avec leurs défunts, les Ougaritains n'aient entretenu avec eux aucune relation. Afin de mesurer le degré de familiarité existant entre les vivants et leurs morts dans cette société, je propose de reprendre l'examen de la part réservée à la nécromancie dans la documentation épigraphique en notre possession. La nécromancie, qui consiste à interroger les ancêtres défunts en certaines circonstances de la vie familiale et à solliciter leur aide, est l'un des modes de relation qui peut s'établir entre les membres vivants et morts d'une même communauté. La présence et la fréquence de cette pratique peut être un bon indicateur de la place reconnue aux morts dans la vie de tous les jours. Dans sa thèse sur la nécromancie dans le Proche-Orient ancien et l'Ancien Testament, Josef Tropper[8] – il y a déjà plus de vingt ans – consacrait un chapitre aux textes ougaritiques, traités avec la rigueur philologique et la précision qui caractérisent ses travaux. En conclusion il notait (p. 159s.) : « Die vier vorgestellten Texte bringen eine erstaunlich positive Einstellung der Ugariter zu ihren Ahnen zum Ausdruck, so daß wir den Eindruck gewinnen, daß die Furcht vor den Toten und daraus resultierende rituelle Vorsichtsmaßnahmen gegen die Unberechenbarkeit derselben in Ugarit möglicherweise eine geringere Rolle spielte als beispielsweise im alten Mesopotamien. Die Anwesenheit der Ahnen(geister) war zwar durchaus nicht immer, wohl aber zu bestimmten kultischen Anlässen, besonders zu kultischen Mahlfeiern (*mrzḥ*-Festen), erwünscht ; zu diesem Zweck wurden die Toten von den lebenden Angehörigen aus der Unterwelt herbeigerufen ».

La tonalité de ces lignes reflète bien la fascination exercée sur notre imaginaire par la culture ougaritique en ce qui concerne les rapports avec les morts. Selon moi cependant, cette fascination ne doit rien à l'objectivité des faits archéologiques et textuels ; elle est essentiellement due à l'importance démesurée accordée par les spécialistes au mythe de la mort

---

7 RS 15.85 = *PRU* III, p. 52 s. et pl. XIX. Traduction S. LACKENBACHER, *op. cit.*, p. 225.

8 J. TROPPER, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn 1989.

de Baal, longtemps interprété dans la perspective du *seasonal pattern* et de l'héritage frazérien des *dying and rising gods*. En reprenant ici l'examen du dossier de la nécromancie, dont les contours ont quelque peu changé depuis la thèse de J. Tropper, j'arriverai à une conclusion sensiblement moins optimiste que la sienne : la documentation ne permet pas d'affirmer que la pratique de l'oniromancie était si commune qu'il ne le pensait, et l'attitude générale des anciens Ougaritains envers leurs morts, pour revenir à mon propos d'introduction, ne semble pas témoigner d'une familiarité exceptionnelle dans le contexte des cultures sémitiques du nord-ouest.

Les quatre textes retenus par J. Tropper dans le dossier documentant une pratique de l'oniromancie sont :

– KTU 1.17: i 25-33 (et parallèles) : le catalogue des devoirs du fils idéal ;
– KTU 1.161 : le rituel pour l'ensevelissement du roi Niqmadu III ;
– KTU 1.20-22 : les « textes des Rephaïm » ;
– KTU 1.124 : la consultation oraculaire auprès de Ditanu.

À ces quatre textes il faudrait ajouter, si l'on comprend bien sa conclusion, le dossier relatif au festin-*marziḫu* qui aurait été, à l'image du *kispu* mésopotamien, l'occasion d'invoquer la présence des morts autour d'un repas partagé entre les vivants et les morts. Enfin, les récents travaux menés sur les textes rituels ont attiré l'attention sur quelques-uns d'entre eux interprétés – notamment par Gregorio del Olmo Lete[9] – comme des allusions à une consultation oraculaire des ancêtres dans le cadre du culte palatial ; il s'agit de KTU 1.106 ; 1.112 ; 1.41 ; 1.87, ce dernier étant le duplicata du précédent, l'un et l'autre assez fragmentaires. Il ne s'agira pas de faire un commentaire complet de chacun de ces textes, mais d'évaluer, au vu des résultats actuels de la recherche, leur pertinence quant à une pratique de la nécromancie à Ugarit.

Le catalogue des devoirs du fils idéal, KTU 1.17: i 26-33

Du texte bien connu comme le « catalogue des devoirs du fils idéal », un seul vers concerne notre sujet, le deuxième distique dans la série de six qui compose ce petit morceau à caractère sapientiel. Ce vers a été longtemps interprété comme une référence à une pratique d'invocation de l'âme du père défunt, désignée de façon très inhabituelle par les termes *quṭru* et *ḏāmiru ʿaṯrihu*. Dans cette perspective, aucune traduction n'était d'ailleurs satisfaisante[10]. Je ne renie rien aujourd'hui de mon argumentation développée dans *Ugarit Forschungen* pour soutenir une interprétation de ce vers

9 G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda, MD, 1999.

10 Voir la traduction de J. Tropper, *op. cit.*, p. 130, représentative de cette interprétation : « der aus der Erde seinen *qṭr* herausführt // aus dem Staub die/den Beschützer seines Platzes ».

qui allait à l'encontre de l'opinion commune[11] et qui fut reprise par Nick Wyatt dans sa traduction des textes d'Ugarit[12]. Selon moi, ce distique ne se réfère pas à une pratique d'invocation des morts, mais le devoir filial dont il est ici question est celui d'assurer à son père les rites de funérailles qui permettront à son souffle d'accéder au monde des morts.

i	*nṣb skn ilibh*	qui dressera la stèle de son dieu ancestral,	*religieux / domestique*
	bqdš ztr ʿmh	dans le sanctuaire, le monument de son clan,	
ii	*larṣ mšṣu qṭrh*	qui fera sortir son « souffle » vers la Terre,	*religieux / domestique*
	l'pr ḏmr aṯrh	protègera sa marche vers la poussière,	
iii	*ṭbq lḥt niṣh*	qui fermera la mâchoire de ses accusateurs,	*profane / publique*
	grš d ʿšy lnh	chassera ceux qui lui veulent du mal,	
iv	*aḫd ydh bškrn*	qui prendra sa main dans son ivresse,	*religieux / publique*
	m'msh kšb' yn	le soutiendra quand il sera plein de vin,	
v	*spu ksmh bt b'l*	qui mangera sa part au temple de Baal,	*religieux / publique*
	wmnth bt il	et sa portion au temple de El,	
vi	*ṭḫ ggh bym ṯiṭ*	qui refera l'enduit de son toit au jour de pluie,	*profane / domestique*
	rḥṣ npṣh bym rṯ	lavera son habit quand il sera souillé.	

Le « souffle vital » est désigné ici métaphoriquement par le terme *quṭru*, dont la signification première est la fumée d'encens. On ne connaît aucune attestation du terme *quṭru* pour dire le fantôme d'un défunt dans le monde des morts, et l'image évoquée est celle du nuage de poussière soulevé par le dernier souffle de l'animal expirant, la tête posée contre le sol. Ce sens et cette image poétique sont parfaitement confirmés par une autre attestation de *quṭru* dans le *Poème d'Aqhat*[13]. Ainsi, le terme *quṭru* décrit dans ce

---

[11] J.-M. HUSSER, « Culte des ancêtres ou rites funéraires ? Observations à propos du "Catalogue" des devoirs du fils », *UF* 27, 1995, p. 115-128.

[12] N. WYATT, *Religious Texts from Ugarit* (BS 53), Sheffield, 1998, p. 256.

[13] KTU 1.18 : IV 24-26. Pour ce sens de *quṭru* « souffle vital », voir déjà J.F. HEALEY, « The *Pietas* of an Ideal Son in Ugarit », *UF* 11, 1979, p. 353-356.

contexte le souffle vital au moment où il quitte *(yṣ')* le corps du mourant et s'apprête à accéder *(aṯr)* au monde des morts, évoqué par le parallèle poétique classique *arṣu // ʻaparu*. Selon mon interprétation donc, il ne s'agit pas de « faire sortir ce souffle *de* la Terre », mais de le « faire sortir (du corps) *vers* la Terre ». En conséquence, ce vers concerne les rites funéraires assurés par la piété du fils et grâce auxquels son père défunt pourra passer du statut de simple souffle *(quṭru)* à celui de membre de la communauté des *rapi'ūma*, susceptible à ce titre d'être intégré au culte familial des ancêtres. Sans revenir sur le détail de ma démonstration, je soulignerai seulement ici la structure d'ensemble de ce passage d'anthologie qui énumère deux types de devoirs filiaux, ceux qui s'exercent dans le domaine religieux (vers i, ii, iv, v) et ceux qui concernent la vie profane (vers iii et vi). On remarque que l'ensemble s'articule en deux parties de trois distiques où se retrouve le même rythme : religieux – religieux – profane. Dans chaque catégorie, le texte distingue également la sphère publique et la sphère domestique ou familiale ; ainsi, la vie religieuse comporte-t-elle un aspect familial, avec le culte des ancêtres (i) et les rites funéraires (ii), et un aspect public, avec le culte confrérique des festins-*marziḥu* (iv) et le culte aux temples de la cité (v). De même, sur le plan profane, la défense de son père devant ses adversaires envisage-t-elle la sphère publique (iii), tandis que l'entretien de sa maison et de ses habits (vi) considère la sphère domestique. Enfin, les plans profanes et religieux font chiasme avec les sphères familiale et publique entre les deux moitiés du texte. Au-delà de la satisfaction d'expliciter un bel exercice de style, la mise en évidence de cette construction rigoureuse conforte les arguments philologiques soutenant cette interprétation du vers (ii) comme évocation des rites de sépulture. Ce texte doit donc être retiré du dossier de la nécromancie.

LE RITUEL POUR LES FUNÉRAILLES DU ROI NIQMADU, KTU 1.161

Ce texte intégralement conservé, retrouvé dans la maison d'Urtenu, présente l'unique exemple parfaitement clair et explicite d'une invocation des défunts dans un contexte liturgique[14]. Le document se présente lui-même avec une première ligne-titre qui le désigne comme « Livret du sacrifice des ombres / protecteurs / statues » *(sipru dabaḥi ẓilūma)*. Le sens du terme *ẓilūma* ne fait pas l'unanimité et a donné lieu à de multiples explications. Quoi qu'il est soit, il est clair que *ẓilūma* réfère aux ancêtres royaux invoqués à l'occasion du rituel, en leur qualité d'ombres ou d'ancêtres protecteurs[15], éventuellement représentés par des statuettes[16]. À cette hésitation

[14] Commentaire et principales références bibliographiques dans D. PARDEE, *Les Textes rituels* (RSO XII), 2 vol., Paris, 2000, p. 816-828.

[15] B. A. LEVINE et J.-M. DE TARRAGON, « Dead Kings and Rephaim : the Patrons of the Ugaritic Dynasty », *JAOS* 104, 1984, p. 649-659.

[16] B. B. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 110-112.

sur le sens exact du titre s'en ajoute une autre sur la nature du rituel décrit. En effet, le texte décrit pour sa plus grande partie un rituel de funérailles royales avec invocation des ancêtres et lamentation, mais il comporte aussi des éléments d'une liturgie d'intronisation dans sa bénédiction finale. Par sa forme et son contenu, il a été comparé au rituel du *kispu* mésopotamien[17], mais le caractère circonstanciel de ce texte et son lien évident avec des funérailles ne permet pas de l'identifier au rite mésopotamien.

En dépit de son titre, le texte n'est pas un véritable rituel. Sa forme poétique et sa brièveté pour décrire une cérémonie qui s'étale sur sept jours excluent cette identification. De plus, il est maintenant admis que le roi défunt était Niqmadu III et que la bénédiction s'adresse à son successeur Ammurapi, le dernier roi d'Ugarit ; on est donc en présence d'un texte de circonstance, une évocation poétique des funérailles tout en appelant la paix sur le successeur du roi défunt. Malgré sa concision cependant, le texte met bien en évidence les différentes séquences organisant un rituel complexe qui semble associer la sépulture du roi défunt et l'intronisation de son successeur : il commence avec une longue invocation des ancêtres royaux qui sont invités à participer à l'événement (l. 1-12) ; quelques-uns sont appelés individuellement, les autres sont invoqués sous le générique « *rapi'ūma* de la Terre // communauté de Didānu » *(rpi arṣ // qbṣ ddn)*. Le rite se poursuit avec une lamentation sur le roi défunt Niqmadu (l. 13-17), puis avec l'invocation de la déesse Shapshu en sa qualité de divinité psychopompe, qui devra conduire le défunt en Terre (l. 18-22) à la suite des ancêtres qui ont été précédemment convoqués (l. 23-26). Le texte mentionne enfin une offrande d'un oiseau, répétée pendant sept jours (l. 27-30). Les dernières lignes achèvent le document avec une bénédiction pour Ammurapi (l. 31-34).

Ce texte atteste donc la pratique d'invoquer les ancêtres défunts collectivement et/ou individuellement en certaines occasions – ici un repas réunissant les vivants et les morts lors d'un changement de règne. La communauté des ancêtres, rassemblée autour de ce « repas des ombres », repartira sous la conduite de Shapshu en emportant le défunt vers la Terre, sa nouvelle résidence. Rien n'est dit cependant d'une éventuelle consultation ou sollicitation des ancêtres à l'occasion de leur présence à cet événement[18]. Le texte est certes très bref et pourrait avoir passé sous silence cet élément du rituel, mais l'argument *a silentio* ne vaut pas ici et on ne peut, en toute rigueur, rien affirmer concernant une pratique de nécromancie à partir de ce texte. Ce qu'il faut retenir en revanche, c'est l'usage systématique du

[17] Cette hypothèse de J. C. DE MOOR a été argumentée par W.T. PITARD, « The Ugaritic Funerary Text RS 34.126 », *BASOR* 232, 1978, p. 65-75.

[18] Selon l'hypothèse de J. TROPPER (*op. cit.*, p. 150) que la bénédiction finale est la réponse des *Rapi'ūma* à l'invitation qui leur a été faite.

verbe *qara'a* pour signifier la « convocation » des ancêtres à ce repas[19] ; on voit le même usage de ce verbe en hébreu dans le récit de la nécromancienne d'En-Dor (1S 28)[20]. Autre point à retenir, la mention du *qibūṣu didāni*, « communauté de Didānu » comme désignation collective des ancêtres royaux, car on retrouve Didānu précisément dans un autre texte de notre corpus.

LA CONSULTATION DE DITANU, KTU 1.124

Cette tablette retrouvée en 1961 dans la maison du prêtre hourrite (RS 24.272), entière, est caractérisée par *KTU* comme « protocol of necromancy ». L'interprétation générale de ce texte a suscité de nombreuses hésitations en raison principalement de la difficulté à préciser l'identité des protagonistes. Néanmoins, un consensus s'est établi depuis les traductions et commentaires proposés par D. Pardee[21], J. Tropper[22], M. Dietrich et O. Loretz[23], G. Del Olmo Lete[24], et l'on s'accorde à y voir le récit d'une consultation oraculaire accompagnée d'une recette ; c'est la raison pour laquelle D. Pardee le traite comme un texte « para-mythologique » associant un bref récit mythologique à une recette thérapeutique.

1-2	*kymǵy . adn / ilm . rbm .*	Quand le maître des dieux nombreux
	'm dtn	se rend chez Ditānu,
3	*wyšal . mṯpẓ . yld*	et qu'il demande une décision (concernant) l'enfant,
4	*wy'ny.nn . dtn*	Ditānu lui répond :
5	*t'ny . nad . mr . qḥ wšt . …*	« Tu répondras : prends un *sac de myrrhe* et place …
	(……………)	(… … … …)
10-11	*wymǵ / mlakk . 'm dtn*	Ton messager s'est rendu chez Ditānu,
12	*lqḥ mṯpẓ*	il a reçu la décision. »
	------------------------------	------------------------------------
13	*wy'ny.nn / dtn*	Et Ditānu lui répond : …

----

[19] Vraisemblablement une forme passive ; je rejoins sur ce point l'opinion et l'explication de N. WYATT (*op. cit.*, p. 432, n. 8) qui y voit l'indice d'une précaution de langage prise en raison du danger qu'il y a à faire sortir les morts de leur demeure.

[20] Dans ce récit de 1S 28, le verbe le plus souvent utilisé est *ʿlh* à la forme hiphil, « faire monter » ; *qrʾ* apparaît une fois (v. 15b) comme synonyme, mais c'est sa seule attestation dans un tel contexte pour toute la Bible.

[21] D. PARDEE, *Les Textes para-mythologiques* (RSO IV), Paris, 1988.

[22] J. TROPPER, *op. cit.*

[23] M. DIETRICH, O. LORETZ, *Mantik in Ugarit* (ALASP 3), Münster, 1990.

[24] G. DEL OLMO, *op. cit.*.

Trois protagonistes entrent en jeu dans ce récit : 1) Ditānu, sujet de la consultation, l'un des ancêtres mythiques des royautés amorrites ; 2) le « maître des dieux nombreux » *('adānu ilīma rabbīma)*, médiateur de cette consultation, qui se désigne lui-même comme « ton messager » à la ligne 11 ; 3) le commanditaire de la consultation, qui demeure anonyme et auquel le médiateur s'adresse à la 2e personne à partir de la ligne 10. Ditānu/Didānu apparaît comme le nom éponyme d'un groupe tribal du nord-est de la Syrie connu depuis la fin du IIIe millénaire. Dans la liste des *Ancêtres de Hammurapi* éditée par J. Finkelstein[25], il occupe le troisième rang d'une série de sept groupes tribaux figurant parmi les ancêtres de la dynastie paléo-babylonienne. À l'évidence, les souverains d'Ugarit prétendaient se rattacher à la prestigieuse lignée des souverains amorrites et c'est la raison pour laquelle Ditānu apparaît aussi comme chef des *rapi'ūma* dans certains textes ougaritiques représentatifs de l'idéologie royale[26].

Parmi les hypothèses pour identifier cet *'adānu ilīma rabbīma* qui se rend auprès de Ditānu afin de le consulter, la plus plausible est celle de D. Pardee qui suggère Yaqaru, ancêtre dynastique des rois d'Ugarit et, à ce titre, chef des rois défunts désignés ici comme les « dieux nombreux »[27]. Ainsi, Yaqaru serait-il mandé, vraisemblablement par le roi régnant, auprès de Ditānu son lointain ancêtre, pour s'enquérir de la santé d'un enfant. La réponse attendue est une décision oraculaire *(maṯpaẓu)* engageant le destin du malade et indiquant la démarche thérapeutique à suivre. D'après cette interprétation, on serait donc clairement dans un contexte de nécromancie, c'est du moins ce qui permet le mieux de rendre compte de la signification du texte. On notera cependant que l'ancêtre consulté, Ditānu, n'est pas directement invoqué, mais est interrogé par un autre ancêtre défunt, Yaqaru, qui joue le rôle de médiateur. Cette fonction de Yaqaru comme médiateur, ainsi que sa situation subalterne par rapport à Ditānu, s'expliquent par sa position d'ancêtre de la dynastie royale d'Ugarit, elle-même rattachée à la longue lignée des royautés amorrites dont Ditānu constituait l'une des racines tribales.

Ce texte est unique en son genre dans la documentation ougaritique. On ne s'arrêtera pas ici sur le contenu de la réponse oraculaire, mais ce qui doit retenir notre attention, c'est le vocabulaire technique utilisé pour dire cette consultation de l'ancêtre. On retrouve un champ lexical de la divination également attesté dans la Bible hébraïque : *ša'ila* pour signifier la con-

[25] J. FINKELSTEIN, « The Genealogy of the Hammurabi Dynasty », *JCS* 20, 1966, p. 95-118. Commentaire chez D. CHARPIN et J.-M. DURAND, « "Fils de Sim'al": les origines tribales des rois de Mari », *RA* 80, 1986, p. 141-183 (p. 159-170). Ces derniers notent : « Ditânû est assimilé à Tidnûm. Il est possible, plus simplement, que la tribu ait été appelée d'après le nom divin Ditân(a) » (p. 163). Voir aussi A.R. MILLARD, « Babylonian King Lists » et « Assyrian King List », dans *CS* I, p. 461-465.

[26] Cf. le parallélisme *rpu arṣ // qbṣ ddn* (KTU 1.161: 2-3, 9-10), et *rpu arṣ // pḫr qbṣ dtn* (KTU 1.15: III 3-4, 14-15).

[27] D. PARDEE, *Textes para-mythologiques*, p. 185.

sultation proprement dite[28] ; *'anaya* pour introduire la réponse de la divinité ou de l'esprit consulté[29] ; *maṯpaẓu* pour décrire la réponse elle-même, perçue comme une décision oraculaire analogue à une décision de justice. Puisque ce texte est le plus explicite et le plus clair concernant une pratique de la nécromancie, on considèrera qu'il doit servir de référence pour évaluer les autres pièces du corpus.

LE FESTIN-*MARZIḤU*

Concernant le festin-*marziḥu*, contrairement à ce qui a été souvent affirmé, aucun des textes du dossier ougaritique ne permet d'établir un rapport avec le culte des ancêtres ou une pratique funéraire à Ugarit. Plusieurs études sur ce point sont parvenues à la même conclusion, il n'est pas opportun de les résumer ici[30]. En conséquence, le parallèle parfois fait avec *kispu* mésopotamien n'est pas pertinent non plus. Il convient donc d'éliminer également ce dossier du champ d'investigation sur la nécromancie.

LES « TEXTES DES REPHAÏM », KTU 1.20-22

Une reprise même partielle des études et controverses autour de ces trois textes très fragmentaires serait fastidieuse et de peu de profit pour notre sujet. Les fragments KTU 1.21 et 1.22 sont de la même main et semblent appartenir à la même tablette, mais le texte KTU 1.20 est dû à un autre scribe et pourrait être un duplicata de KTU 1.22[31]. La raison de leur présence dans ce dossier est qu'ils consistent essentiellement, dans leur état actuel, en une convocation des *Rephaïm* plusieurs fois répétée et où l'on retrouve le verbe *qara'a*[32]. Les *Rephaïm* sont convoqués pour un festin[33]

[28] La Bible utilise de préférence *dārāš* (Dt 18,11 ; Es 8,19 ; 19,3 ; 1C 10,13 ; 2C 16,12), mais aussi parfois *šā'al* (Dt 18,11 ; 1S 28,6 ; Ez 21,26) ou *biqqeš* (Lv 19,31).

[29] Cf. 1S 28,6.15.

[30] Voir, T. J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, 1989, p. 80-88 ; B. B. SCHMIDT, *Israel's Beneficient Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, 1994, p. 62-66 ; D. PARDEE, « Marziḥu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult : A Minimalist View », dans N. WYATT et W. G. E. WATSON (éd.), *Ugarit: Religion and Culture, Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994* (UBL 12), Münster, 1996, p. 273-287 ; J.-M. HUSSER, « A propos du festin *marziḥu* à Ougarit : abus et impasses du comparatisme historique », dans F. BOESPFLUG et F. DUNAND (éd.), *Le Comparatisme en histoire des religions, Colloque international du Centre de recherche d'Histoire des religions, Strasbourg 18-20 septembre 1996,* Paris, 1997, p. 158-173.

[31] Nouvelle collation des textes par W. T. PITARD, « A New Edition of the "Rapi'uma" Texts: *KTU* 1.20-22 », *BASOR* 285, 1992, p. 33-77.

[32] Invitation prononcée à la 1re personne du singulier : *aṣḥkm // iqrakm* (KTU 1.21 : II 2, 10 ; 1.22 : II 9, 19).

dans le palais du locuteur qu'un passage permettrait d'identifier à Danel[34]. De la présence de Danel dans ce texte, certains ont conclu à un lien avec la *Légende d'Aqhat* et le destin tragique du jeune héros ; s'ensuivirent diverses interprétations sur la signification générale de cette convocation des *Rephaïm*. Pour K. Spronk, elle aurait pour but d'obtenir de leur part le retour à la vie d'Aqhat massacré par Anat[35].

Plus prudent, J. Tropper[36] ne cherche pas dans les « textes des *Rephaïm* » une suite à la *Légende d'Aqhat*. Il fait remarquer la ressemblance entre KTU 1.22 : i 2-4 et la bénédiction de Keret par El au jour de son mariage (KTU 1.15 : ii 21 sqq.). Ainsi, ce passage des *Rephaïm* reprendrait-il la thématique majeure des légendes épiques et de la *Légende d'Aqhat* en particulier, à savoir la nécessité pour le roi d'obtenir une descendance mâle, condition nécessaire à son accession parmi les « *Rephaïm* de la Terre ». Si ces derniers sont convoqués, ce serait précisément pour obtenir, par leur intercession, cette indispensable descendance. De façon implicite, ou rendue telle par leurs nombreuses lacunes, ces « textes des *Rephaïm* » concerneraient donc bien l'invocation des ancêtres.

Le caractère très hypothétique d'une telle interprétation, reposant sur la reconstruction de textes très abîmés a suscité depuis un scepticisme prudent[37]. Rien ne prouve que Danel soit le seul locuteur de cette invitation et le lien avec la *Légende d'Aqhat* est généralement abandonné. Une interprétation aujourd'hui courante considère ce texte comme le développement narratif de la convocation des rois défunts au sacrifice funéraire auquel ils sont conviés dans le texte KTU 1.161[38], mais cela reste tout aussi hypothétique. La prudence est donc de mise devant l'état assez désespéré de ces textes, d'autant que la question de l'identité exacte des *Rephaïm* est loin d'être résolue[39]. L'hypothèse qui voit en eux une catégorie sociale, une forme d'aristocratie guerrière, peut trouver appui précisément dans ces « textes des *Rephaïm* », en raison de leur voyage de trois jours sur des chars (KTU 1.21 : ii 10-11 ; 1.22 : ii 2-3). En toute rigueur, ici encore, on renonce à considérer ces textes comme pertinents dans le dossier de la nécromancie à Ugarit.

---

33 Festin que l'on identifie parfois à un repas-*marziḥu* en raison de la double mention [ ]*mrz'y* dans le texte KTU 1.21 : II 1,5.

34 KTU 1.20 : II 8-9. Identification assumée par G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit*, Valencia-Madrid, 1981, p. 405-424 ; K. VAN DER TOORN, « Funerary Rituals and Beatific Afterlife in Ugaritic Texts and the Bible », *BiOr* 48, 1991, p. 40-66.

35 K. SPRONK, *Beatific Afterlife*, p. 160-161.

36 J. TROPPER, *Nekromancie*, p. 140-141.

37 Voir W. T. PITARD, « The *Rpum* Texts », dans W. G. E. WATSON et N. WYATT (éd.), *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO I 39), Leiden, Brill, 1999, p. 259-269.

38 Voir N. WYATT, *Religious Texts*, p. 314.

39 Voir N. WYATT, « A la recherche des Rephaïm perdus », dans J.-M. MICHAUD (dir.), *Le Royaume d'Ougarit, de la Crète à l'Euphrate. Nouveaux axes de recherche*, Sherbrooke, 2007, p. 579-607.

CONSULTATION DES ANCÊTRES DANS LA LITURGIE ROYALE

Une petite série de textes rituels, successivement étudiés par J.-M. de Tarragon[40], P. Xella[41], G. del Olmo Lete[42], D. Pardee[43], pour ne citer que les études d'ensemble, ont été peu à peu attirés dans ce dossier et considérés comme des témoignages d'une pratique de consultation des ancêtres dans le cadre de rites dont le roi est l'officiant principal[44]. Ces textes ont été retrouvés en divers lieux du site : dans la maison du prêtre magicien pour deux d'entre eux (KTU 1.106 ; 1.112), dans la maison du grand prêtre (KTU 1.41) et son duplicata dans la cour V du palais royal (KTU 1.87). Il s'agit de listes d'offrandes à diverses divinités, réparties selon les jours de fêtes de certains mois. En quatre endroits revient l'expression *rgm ṯṯb*, difficile à comprendre dans ce contexte, en dépit du fait qu'elle est bien connue dans la correspondance. On s'accorde à voir dans *ṯṯb* une forme Š, active ou passive, de la racine *ṯwb*, « tourner, retourner, revenir », rendue ainsi transitive. Par analogie avec le langage épistolaire où l'expression signifie très clairement le renvoi d'une réponse à l'expéditeur, G. del Olmo Lete[45] interprète ces passages en référence à une consultation oraculaire. Plusieurs indices permettraient de préciser que cette consultation, effectuée par le roi lui-même, s'adresse aux ancêtres royaux : le texte KTU 1.112 implique les *Gaṯarūma* – une possible désignation des ancêtres royaux[46]. D'autre part, le texte KTU 1.106 situe cette action *rgm ṯṯb* dans un lieu cultuel particulier, « le jardin » *(ganu)*, que G. Del Olmo identifie, à la suite de P. Xella[47], à la cour II du palais royal, supposée être en relation avec les tombes royales toutes proches (locus 28). On aurait ainsi plusieurs attestations d'une pratique de la nécromancie dans le cadre des liturgies royales.

Dans la traduction des passages concernés cités ci-dessous, l'expression *rgm ṯṯb* a volontairement été traduite d'une façon très neutre qui ne fait pas beaucoup de sens, mais qui cherche à préserver le caractère encore très énigmatique de ces mots sans orienter leur interprétation a priori. Ainsi, le mot *rgm* est-il provisoirement laissé sans traduction, tandis que le verbe *ṯâba* (intransitif) est traduit par « retourner », et sa forme transitive *taṯiba* par « renvoyer » ou « être renvoyé ».

---

40 J.-M. DE TARRAGON, *Le Culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (CRB 19), Paris, Gabalda, 1980.
41 P. XELLA, *I testi rituali di Ugarit* (Studia semitici 54), Roma, 1981.
42 G. DEL OLMO LETE, *Canaanite Religion.*
43 D. PARDEE, *Textes rituels.*
44 Bibliographie et discussion dans D. PARDEE, *Textes rituels*, p. 197.
45 G. DEL OLMO LETE, *Canaanite Religion*, p. 105-128; 220-246. A propos de KTU 1.106 et 1.112 : « This ritual of "evocation" appears again in KTU 1.112, ritual of the month of *ḫyr*, in an unmistakably weekly cycle that also focuses on the cultic installations of the royal palace. In it, too, the *inš ilm* receive sacrifices and as *gṯrm* give their oracular reply » (*op. cit.* p. 232).
46 Voir, D. PARDEE, *Textes para-mythologiques*, p. 91-94.
47 P. XELLA, « Gunu(m)(KI) dans les textes d'Ebla », *Nabu* 89, 1995, p. 80-81.

KTU 1.106 :

18	*bṯmn . gn*	Le huitième (jour du mois) de *Gannu*,
19-20	*[n]pš . warb' / 'šrh .*	un cou, et quatorze
	dqt	brebis,
21	*wšb' . gdlt .*	et sept vaches,
22	*wkl . šbšlt . dg . gnh*	et toute la potée de poisson, au jardin.
23	*ṯb . rgm . bgn .*	Retour de *rgm* dans le jardin,
	wḥl / mlk	et le roi sera libre.
24	*bṯn . l'šrm*	Le vingt-deuxième (jour)…

Le verbe peut être ici à l'infinitif ou à la 3e m.s., la correction proposée par KTU *ṯṯb* ne s'impose pas. D. Pardee traduit par un passif : « la parole ayant été répétée dans le jardin »[48], ce qui ferait référence à une récitation rituelle.

KTU 1.112 :

15	*bṯlṯt / 'šrt .*	Le treizième (jour),
16-17	*yrtḥṣ / mlk . brr .*	le roi se baigne, il est pur.
	barb't . 'šrt .	Le quatorzième (jour),
18	*yrdn . gṯrm / mṣdh .*	les *Gaṯarūma* descendent au *mṣd*,
19	*ṯn . šm . lgṯrm*	deux béliers pour les *Gaṯarūma*
20	*wrgm . gṯrm . yṯṯb*	et le *rgm* des *Gaṯarūma* est renvoyé,
21	*wqdš . yšr .*	et l'officiant chante.
	bḫmš / 'šrh	Le quinzième (jour),…

La question qui se pose dans ce texte est de savoir, comme le note D. Pardee, « si *rgm* est à l'état construit avec *gṯrm* (il s'agirait d'un discours qui concerne les *Gaṯarūma*, prononcé par un officiant), ou si *gṯrm* est le sujet du verbe *yṯṯb* et *rgm* le complément d'objet direct (il s'agirait d'une réponse oraculaire) »[49]. Il opte pour la première solution et traduit « la parole des *Gaṯarūma* sera prononcée »[50]. Mais la traduction de *yṯṯb* par « sera prononcée » me paraît trop interpréter le texte.

---

[48] D. PARDEE, *Textes rituels*, p. 590.
[49] D. PARDEE, *Textes rituels*, p. 640.
[50] D. PARDEE, *Textes rituels*, p. 634.

KTU 1.41 (restitutions avec KTU 1.87) :

38 *b . ḫmš*	Le cinquième (jour)
[bt . il . ṯql . ksp]	[au temple de El, un shekel d’argent],
39 *kbd . w . db[ḥ .] / l . aṯrt .*	un foie et un sacri[fice] pour Athirat ;
40 *‘ṣrm[. linš . ilm]*	deux oiseaux [pour la communauté des dieux] ;
41 *[t]ṯb . mdbḥ . b’l .*	[ils] retournent à l’autel de Baal :
gd[lt . lb’l . ṣpn]	une va[che pour Baal du Ṣaphon]
42 *dqt . l . ṣpn*	une brebis pour Ṣapanu
w . dqt [. lb’l . ugrt]	et une brebis [pour Baal d’Ugarit].
43 *ṯn . l . ‘šrm . pamt . š[ ]*	Vingt-deux fois [……………]
44 *š . dd . šmn . gdlt*	un bélier, un *dd* d’huile, une vache ;
w . [mlk . brr] / rgm . yṯṯb	et le roi restant pur, le *rgm* est renvoyé.
45 *b . ṯdṯ*	Le sixième (jour),
ṯn . [šm . l . šmn]	deux [béliers pour Šamnu],
‘lyh . gdlt .	dans la partie supérieure, une vache ;
46 *rgm . yṯṯ[b . mlk . brr]*	le *rgm* est renvoyé, le roi restant pur.
b . šb’ .	Le septième (jour),
47 *ṣbu . špš . w . ḥl . ym*	au lever du soleil, le jour est libre,
‘rb . špš / w[. ḥl .]mlk	au coucher du soleil, le roi est libre.
48 *w . b. ym . ḥdṯ*	Et à la nouvelle lune…

Dans les deux occurrences rapportées ici, l’ordre des propositions varie, mais le sens paraît être le même. Le « renvoi de *rgm* » se fait à la fin du 5e et du 6e jours, alors que le roi reste pur pour l’action du lendemain ; il ne sera désacralisé qu’à la fin du 7e jour. Mais l’ordre des mots à la ligne 46 suggère que ce n’est pas le roi qui est le sujet du verbe *yṯṯb* et que ce dernier est une forme passive. Autrement dit, l’indication sur l’état de pureté du roi est distincte de l’action concernant le *rgm*.

En fait, la lecture de ces passages en référence à des oracles reçus des ancêtres royaux est en grande partie induite par l’interprétation essentiellement funéraire que G. Del Olmo donne de l’ensemble de ces rituels royaux. Selon moi, on ne peut suivre une telle interprétation pour plu-

sieurs raisons. En premier lieu, s'il faut s'appuyer sur les éléments les mieux assurés pour résoudre la difficile question de l'expression *rgm yṯṯb*, on fera d'emblée valoir que le seul cas connu de consultation oraculaire, le texte de la visite chez Ditānu examiné plus haut (KTU 1.124), utilise le verbe *'ny* pour signifier la réponse de la divinité[51]. Le corpus des lettres atteste certes la signification « retourner une parole », au sens de « répondre » à l'expéditeur du message ; mais dans ce contexte, *rgm* apparaît comme un lexème spécifique pour dire la parole épistolaire, qu'il s'agisse de « réciter » *(rgm)* le message *(tḥm)* ou de prier le destinataire de renvoyer une « parole » *(rgm)* en réponse. Dans des textes rituels qui utilisent également un vocabulaire spécifique, on ne voit pas pour quelle raison on aurait soudainement abandonné le lexique de la consultation oraculaire, bien identifiable dans les textes cités plus haut[52], pour emprunter celui de la correspondance. Le sens général de « répondre à une question » me paraît donc exclu dans ce contexte.

En second lieu, le lien entre le jardin mentionné dans KTU 1.106 et les tombes royales du palais d'Ugarit n'est absolument pas établi. S'il faut identifier ce jardin à un espace connu sur le site du palais royal, ce serait éventuellement la cour III, avec ses aménagements qui correspondent effectivement à un jardin et où furent trouvés les restes du lit d'ivoire et plusieurs objets de luxe. Mais on est alors dans un contexte d'agrément privé et bien loin des tombes palatiales. Enfin, l'éventuelle « parole des *Gaṯarūma* renvoyée en réponse » dans le texte KTU 1.112, seul indice d'un lien du rituel avec une consultation oraculaire, dépend d'une traduction qui ne s'impose pas. Cette « parole » peut tout aussi bien concerner les *Gaṯarūma*, la construction de la phrase ne permet pas de privilégier l'une ou l'autre des traductions.

Quelle autre solution alors pour ce *rgm yṯṯb* ? J.-M. de Tarragon proposait de traduire « dire le répons », par analogie avec un usage de la liturgie catholique[53]. D. Pardee critique cette interprétation, considérant que si cette traduction se justifie d'un point de vue étymologique, elle est trop précise, car elle implique des paroles fixes et alternées entre deux chœurs ou deux officiants. Il arrive pourtant lui-même à une explication assez proche en envisageant que « le roi, à certains moments de ces rituels royaux, devait prononcer certaines paroles, qui étaient plutôt des prières semblables à RS 24.266:26'-36' [KTU 1.119] que des « conversations " avec les mânes, des imprécations, des incantations, etc. Certaines de ces paroles étaient fixées d'avance *(rgm yṯṯb)*, d'autres étaient *ad libitum (k lbh yrgm)* »[54]. Mais D. Pardee traduit *rigma yaṯaṯibu* différemment selon les cas, alors que nous avons visiblement affaire à une expression technique qui exigerait une traduction fixe. Ainsi traduit-il « répéter la parole » en KTU

51 KTU 1.124 : 4 : *wy'ny.nn . dtn.*

52 Notamment les verbes *qr'* pour « invoquer » (KTU 1.161), *š'l* pour « interroger » (KTU 1.124), *'ny* pour « répondre » (KTU 1.124).

53 DE TARRAGON, *Le Culte*, p. 81 s.

54 PARDEE, *Textes rituels*, p. 198.

1.41 et 1.106, mais « et la parole des Gaṯarūma sera prononcée » en KTU 1.112[55]. Or, si le sens de « répliquer » pour *ṯb* est attesté en poésie dans un contexte de dialogue (KTU 1.3 : IV 21-22 ; 1.19 : IV 18-19), « répéter une parole » se dit *ṯny rgm* (KTU 1.4 : VI 3 ; 1.16 : VI 28) ou *ṯny* seul, y compris dans un contexte liturgique (cf. KTU 1.23 : 22). L'idée de J.-M. de Tarragon d'une parole alternée sous la forme d'un répons liturgique me paraît donc tout à fait recevable.

Mais on pourrait tenter une autre voie. En effet, *rgm* pourrait aussi bien être une forme participiale, *rāgimu*, et désigner un acteur de l'action liturgique, un « récitant ». Ce sens de « réciter » pour *rgm* est attesté dans *La Naissance des dieux gracieux* (KTU 1.23), précisément dans un contexte liturgique qui associe mythe et action rituelle. Dans ce passage (ligne 12), il est même fait référence à une récitation répétitive et sous forme responsoriale : « sept fois on récitera près du podium, et *les entrants* feront le répons » *(šb'd yrgm 'l 'd w'rbm t'nyn)*. Dans les textes ici considérés, *rgm* désignerait alors un officiant chargé de réciter des textes. L'hypothèse peut être renforcée si l'on observe que, dans tous les cas, le *rgm* est mentionné en compagnie d'un autre officiant, qu'il s'agisse du roi (KTU 1.41 : 44, 46 ; 1.106 : 23) ou du chantre *qudšu* (KTU 1.112 : 21). En outre deux observations peuvent guider notre interprétation :

1) on note que ce « renvoi de *rgm* » intervient *toujours* à la fin du jour liturgique, *après* les instructions concernant les sacrifices, et immédiatement *avant* l'indication d'un nouveau jour ;
2) il est presque toujours associé (sauf en 1.112) à une indication concernant l'état du roi, soit que ce dernier « est désacralisé » *(waḥallu malku)* (KTU 1.106), soit au contraire qu'il « reste pur » *(malku barūru)* jusqu'au lendemain (KTU 1.41 ; 1.87).

Il semble donc que, dans ce binôme [renvoi de *rgm* + état de sacralité du roi], nous ayons une indication sur la conclusion de la liturgie du jour qui s'achève. C'est certainement dans cette direction qu'il convient de chercher la signification de l'expression *rgm yṯṯb* et surtout le sens technique de *rgm* dans ce contexte rituel. Peut-être est-il fait référence à un « récit », autrement dit à un « mythe », lequel serait même éventuellement « chanté » (en KTU 1.112) sous la forme d'un répons alterné entre chœurs ou personnages. Mais on s'étonne alors de ne le voir mentionné qu'à la fin de l'action liturgique du jour. Peut-être aussi, autre hypothèse qui aurait ma faveur, s'agit-il d'un officiant chargé d'assurer la récitation de textes lors des rituels, et qui « est renvoyé » ou « retourne dans le jardin » à l'issue de la célébration, alors que le roi demeure dans son état de pureté rituelle.

En conclusion de ce rapide examen du dossier documentaire, le constat conduit à une position que l'on peut qualifier de minimaliste. Plusieurs textes convoqués pour documenter la pratique de l'oniromancie à Ugarit

---

55 PARDEE, *Textes rituels*, respectivement p. 150, 591, 634.

s'avèrent être en réalité inadéquats : le dossier du festin-*marziḫu* n'est pas concerné ; les textes dits « des *Rephaïm* » (KTU 1.20-22) sont désespérément abîmés et interdisent toute interprétation assurée ; le « livret pour le repas des ombres » (KTU 1.161), même s'il documente de la façon la plus claire un rite d'évocation des défunts, ne concerne pas l'oniromancie proprement dite ; les rituels royaux, selon la critique que nous avons faite de l'interprétation de G. del Olmo, n'attestent pas cette pratique. Il ne reste alors que le texte de la consultation de Ditānu (KTU 1.124). C'est peu, certes, mais c'est précieux et, compte tenu du nombre relativement modeste des textes ougaritiques, son caractère unique ne devrait pas nous étonner. Mais en même temps, la rareté des indices permettant d'induire une pratique de l'oniromancie restitue de plus justes proportions à ce type de relations entre les vivants et les morts. En effet, le monde des morts était effrayant – il suffit de lire attentivement la description qui est faite de Mot dans le mythe de Baal – et le commerce avec ses habitants devait être redouté et, par conséquent, soigneusement mesuré. Si l'on envisage de consulter un grand ancêtre de la dynastie royale pour la santé d'un enfant, cela ne signifie pas que l'on avait recours à ce type de démarche de façon habituelle et régulière dans toutes les familles. En tout cas, l'état de notre documentation ne permet pas de l'affirmer.

RITES DES VIVANTS POUR LES MORTS DANS LE ROYAUME DE SAM'AL (VIIIE SIÈCLE AV. N. È.)

André Lemaire, EPHE, UMR 7192

Depuis plus d'un siècle, le site de Zencirli, dans le sud de la Turquie, à l'est de l'Amanus a produit de belles inscriptions monumentales en basalte qui sont un des joyaux de l'épigraphie nord-ouest sémitique et jettent quelque lumière sur la vie de la capitale du petit royaume de Ya'adî/Sam'al de la deuxième moitié du IXe s. à la deuxième moitié du VIIIe s. av. n. è. Elles sont rédigées en trois langues[1]: phénicien (inscription de Kulamuwa), araméen d'empire (inscriptions de Barrakib) et un dialecte araméen spécifique que l'on appelle généralement aujourd'hui samalien. Ce sont ces dernières inscriptions qui nous intéressent aujourd'hui car, à la différence des inscriptions monumentales de Kulamuwa et de Barrakib, elles comportent un certain nombre de références à des rites funéraires précis à pratiquer après la mort du défunt dans le contexte d'une certaine conception de l'au-delà.

Ces inscriptions, parfois de lecture incertaine, font partie des grands classiques de l'épigraphie nord-ouest sémitique[2] et leur langue particulière a fait l'objet de deux excellentes synthèses[3] tandis que les rites funéraires particuliers qui y sont évoqués ont déjà été étudiés par Jonas C. Greenfield[4] et Herbert Niehr[5]. Il nous semble utile de reprendre aujourd'hui ce

---

1 Cf. A. LEMAIRE, « Les langues du royaume de Sam'al aux IXe-VIIIe s. av. J.-C. et leurs relations avec le royaume de Qué », in E. JEAN *et al.* (éd.), *La Cilicie : espaces et pouvoirs locaux (2e millénaire av. J.-C. – 4e siècle ap. J.-C.)* (Varia Anatolica 13), Paris, 2001, p. 185-193; I. YOUNG, « The Languages of Ancient Sam'al », *MAARAV* 8, 2002, p. 93-105.

2 M. LIDZBARSKI, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften I*, Weimar, 1898, p. 440-444; G.A. COOKE, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, Oxford, 1903, p. 159-185; H. DONNER et W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, 3 vol., Wiesbaden, ²1966-1969, n° 214-215; J.C.L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II. Aramaic Inscriptions Including Inscriptions in the Dialect of Zenjirli*, Oxford, 1975, p. 60-86.

3 Cf. P.-E. DION, *La langue de Ya'udi*, Waterloo, 1974; J. TROPPER, *Die Inschriften von Zencirli* (ALASP 6), Münster, 1993.

4 J.-C. GREENFIELD, « Un rite religieux araméen et ses parallèles », *Revue biblique* (*RB*) 80, 1973, pp. 46-52; *idem*, « Aspects of Aramaean Religion », in P.D. MILLER *et al.* (éd.), *Ancient Israel Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia, 1987, p. 67-78

5 H. NIEHR, « Zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. und 8. Jh. v. Chr. », *Studi Epigrafici e Linguistici* (*SEL*) 11, 1994, p. 57-73; *idem*, « Ein weiterer Aspekt zum To-

dossier pour deux raisons: d'une part, la découverte et la publication rapide par Dennis Pardee de la stèle de Kutta-/Katemuwa[6] et, d'autre part, le fait que, avec Benjamin Sass, nous préparons une nouvelle édition de la stèle d'Ordek Burnu pour laquelle la synthèse de Tropper déclarait encore : « Die Sprache der Inschrift konnte bisher trotz zahlreicher Untersuchungen nicht mit Sicherheit identifiziert werden »[7] et est « wahrscheinlich nicht semitisch »[8], alors que nous avons de bonnes raisons de penser qu'il s'agit d'une inscription samalienne malheureusement difficile à lire.

Après avoir rappelé les données principales révélées par les inscriptions samaliennes de Hadad et de Panamuwa, nous essaierons de saisir les apports nouveaux de la stèle de Kuttamuwa avec quelques remarques préliminaires sur celle d'Ordek Burnu.

Aujourd'hui au musée de Berlin, la statue colossale du dieu Hadad a été érigée par Panamuwa Ier vers le deuxième quart du VIIIe s. av. n. è. dans la nécropole des rois de Ya'adî/Sam'al à Gercin, 7 km au nord-est de Zencirli. La statue mesurait primitivement environ 4 m de haut et comporte sur le devant, en dessous de la ceinture, une inscription en relief de 34 lignes parfois assez abîmées. Les lignes 14-23 jettent quelque lumière sur la signification de cette statue érigée dans la nécropole royale. En voici les extraits principaux concernant notre perspective :

> « J'ai érigé cette statue dressée de Hadad et le lieu (MQM: lieu saint/nécropole) de Panamuwa fils de QRL, roi de Ya'adî auprès de la statue dressée de Hadad.
> Quiconque parmi mes fils (MNMN.BNY) saisira le [scep]tre et s'assoira sur mon trône et s'établira solidement et sacrifiera (WYZBḤ) à cet Hadad… et sacrifiera (WYZBḤ) … il sacrifiera (YZBḤ) à Hadad et invoquera (ZKR) le nom de Hadad ou …, alors, il dira : "Que l' 'âme' (NBŠ) de Panamuwa [man]ge avec toi et que l''âme' de Panamuwa boi[ve] avec toi !". Il invo-

tenkult der Könige von Sam'al », *SEL* 18, 2001, p. 83-97; *idem*, « Religiöse Wechselbeziehungen zwischen Syrien und Anatolien im 1. Jahrtausend v. Chr. », in H. BLUM *et al.* (éd.), *Brückenland Anatolien? Ursachen, Extensität und Modi des Kulturaustausches zwischen Anatolien und seinen Nachbarn*, Tübingen, 2002, p. 339-362; *idem*, « Götter und Kulte in Sam'al », in M. HUTTER et D. HUTTER-BRAUNSAR (éd.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten des religionsgeschichtlichen Symposiums "Kleinasien und angrenzende Gebiete vom Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr." (Bonn, 20.-22. Februar 2003)* (AOAT 318), Münster, 2004, p. 301-318; *idem*, « Auswirkungen der späthethitischen Kultur auf die Religion der Aramäer in Südanatolien und Nordsyrien », in M. NOWAK *et al.*, (éd.), *Die Aussenwirkung des späthethitischen Kulturraumes. Güteraustausch – Kulturkontakt – Kulturtransfer. Akten der zweiten Forschungstagung des Graduiertenkollegs "Anatolien und seine Nachbarn" der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (20. bis 22. November 2003)* (AOAT 323), Münster, 2004, p. 405-424; *idem*, « Bestattung und Ahnenkult in den Königshäusern von *Sam'al* (Zincirli) und *Guzāna* (*Tell Ḥalāf*) in Nordsyrien », *ZDPV* 122, 2006, p. 111-139.

6 Comme le remarque l'*editio princeps*, on peut hésiter pour la vocalisation de KTMW entre Kuttamuwa et Katemuwa. Pour des raisons pratiques, nous ne reprendrons ensuite, de manière conventionnelle, que Kuttamuwa.

7 TROPPER, *Die Inschriften von Zincirli*, 1993, p. 6.

8 *Ibidem*, p. 1.

> quera toujours l' 'âme' de Panamuwa avec Hadad … Ceci sera le sacrifice qu'il doit apporter à Hadad et il lui plaira : *un mouton/une offrande* (Š'/ŠY?) pour Hadad et pour El et pour Rakkabél et pour Shamash …
> Qui[conque parmi] mes fils saisira le sceptre et s'assoira sur mon trône comme roi de Ya'adî et s'établira solidement et sa[crifiera à Hadad et ne fera pas mémoi]re du nom de Panamuwa en disant : « Que l''âme' de Pa[na]m[uwa] mange avec Hadad, et que l''âme' de Panamuwa boive avec H[ada]d ! », alors …. son sacrifice et il ne lui plaira pas, et quoi qu'il demande, que Hadad ne (le) lui donne pas, et que Hadad répande sur lui la fureur… ».

Les commentateurs ont généralement bien souligné l'importance de ce passage pour la conception de l'au-delà qu'elle suppose. Le mot NBŠ, vraisemblablement prononcé *nabš* et variante samalienne de NPŠ, est toujours difficile à traduire car il peut signifier: gorge, gosier, souffle, personne, personnalité. La traduction 'âme' ici est donc, en partie, conventionnelle car elle désigne la personnalité du défunt après la mort[9] tout en évoquant des actions concrètes comme 'manger' et 'boire'. Ce qui est souligné ici par la présence de la statue de Hadad dans la nécropole royale, c'est la proximité entre le roi défunt et la grande divinité araméenne. Désormais le roi défunt est avec Hadad; c'est avec lui qu'il mange et boit[10]. D'une certaine façon, il partage la vie de sa grande divinité. Il est difficile de préciser s'il s'agit là d'une forme de 'divinisation' du défunt lui-même comme le propose Niehr[11], même si le défunt semble bien entrer dans le monde divin, prenant place aux côtés de la divinité comme le souligne la formule rituelle que le fils et successeur doit prononcer évidemment à haute voix, cette proclamation étant aussi une certaine manifestation de la légitimité du successeur.

D'une manière générale, selon W.W. Hallo[12], la culture hittite semble bien avoir accepté la divinisation du roi défunt tandis que, tout en pratiquant le culte des ancêtres, spécialement des ancêtres royaux, la culture sémitique ancienne paraît avoir eu une attitude plus nuancée[13] avec une certaine évolution diachronique : « initially only the departed royal ances-

---

[9] Cf. NIEHR, *ZDPV* 122, 2006, p. 117: « Totengeist ».

[10] La représentation d'un repas se retrouve sur de nombreuses stèles funéraires louvites et araméennes : cf. W. ORTHMANN, *Untersuchungen zur späthethitischen Kunst* (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 8), Bonn, 1971, p. 366-393; J.D. HAWKINS, « Late Hittite Funerary Monuments », in B. ALSTER (éd.), *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXXVIe Rencontre assyriologique internationale* (Mesopotamia 8), Copenhague, 1980, p. 213-225; D. BONATZ, « Syro-Hittite Funerary Monuments. A Phenomenon of Tradition or Innovation », in G. BUNNENS (éd.), *Essays on Syria in the Iron Age* (ANESSup. 7), Louvain, 2000, p. 189-210.

[11] NIEHR, « Götter und Kulte im Sam'al »…, *AOAT* 318, 2004, p. 314; *idem*, « Auswirkungen der späthethitischen Kultur… », *AOAT* 323, 2004, p. 407-410, 419.

[12] W.W. HALLO, « Royal Ancestor Worship in the Biblical World », in M. FISHBANE et E. TOV (éd.), « *Sha'arei Talmon* ». *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, 1992, p. 381-401, spéc. 389.

[13] Cf. aussi B.B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, 1994.

tors were worshiped in the form of cult statues (i. e., in effect, life-size effigies); with the deification of kings, both *living* royalty and 'real' deities were represented by and worshiped as cult statues; after the 'secularization' of royalty was restored by Hammurapi, cult statues of the deceased royal ancestors continued to be worshiped alongside those of the 'living gods' ».

Cependant il est un point qui a été moins commenté : il s'agit du genre de sacrifice que le fils héritier doit pratiquer. L'emploi répété du verbe ZBḤ semble indiquer qu'il s'agit de tuer un animal mais, à la ligne 18, la plupart des commentateurs lisent le mot ŠY, « offrande », un terme assez général désignant un « cadeau », d'où une « offrande »[14], tout en notant que la deuxième lettre est de lecture incertaine. Si l'on en croit l'usage de l'hébreu ancien, le complément d'objet direct du verbe ZBḤ est généralement un être vivant, plus précisément l'animal que l'on tue/sacrifie[15]. Un examen détaillé de la photographie de l'inscription à cet endroit montre qu'une lecture ' est au moins aussi vraisemblable que celle d'un Y. De fait, Julius Euting, qui a présenté le premier fac-similé et la première lecture de cette inscription après l'avoir longuement étudiée sur place[16], a lu ici un ', sans proposer de traduction mais joignant alors ' au L suivant[17] en supposant probablement le verbe Š'L, « demander, interroger ». Cette dernière interprétation ne peut être acceptée car la structure de la phrase montre assez clairement qu'il faut rattacher le L au nom divin HDD qui suit immédiatement. Dès lors, le mot samalien est à lire simplement Š' et il s'agit probablement d'un nom commun signifiant « mouton » comme semble le confirmer le féminin Š'H, « brebis », dans Panamuwa 6 et 9. Si cette lecture est justifiée, le rite funéraire que l'héritier royal doit pratiquer pour plaire à Hadad (et aux autres divinités) est le sacrifice d'un mouton.

Vers 732, le roi de Sam'al Barrakib dédia une stèle/statue (NṢB, ligne 1), avec une longue inscription sur sa base, à son père Panamuwa II, apparemment tué lors du siège de Damas par Tiglat-phalazar III. Cette grosse base ronde semi cylindrique en basalte a été trouvée réutilisée dans le cimetière de Tahtale Pinar mais provient probablement aussi de Gercin. Elle est conservée aujourd'hui au musée de Berlin. Malheureusement assez fragmentaire, cette inscription samalienne rapporte que Panamuwa II reçut deux fois les honneurs funèbres : la première fois par Tiglat-phalazar III et toute l'armée : selon les lignes 17-18, en partie restaurées, « son maître le roi d'Assur prit … [et donna à manger et à boir]e à son âme (NPŠ) et il lui érigea une stèle gravée (MŠKY) en chemin et il transporta mon père jusqu'à Assur ». La seconde fois, c'est son fils et héritier Barrakib qui lui rendit les honneurs : « Et j'ai érigé cette statue dressée … [à] mon [père]

[14] Cf. surtout GREENFIELD, *RB* 80, 1973, p. 50-51.
[15] Cf. D.J.A. CLINES (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew III*, Sheffield, 1996, p. 77.
[16] F. von LUSCHAN (éd.), *Ausgrabungen in Sendschirli I* (Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen XI), Berlin, 1893, p. 49-50.
[17] Cf. J. EUTING, dans VON LUSCHAN (éd.), *Ausgrabungen in Sendschirli I*, 1893, p. 51 et pl. VII.

Panamuwa fils de Bar-Ṣour … et un agneau en méchoui (W'MR.BMŠWT) et quant au bélier (YBL), que le roi po[se] fermement (la main sur lui ?) et qu'il fasse sor[tir] le bélier vers le tombeau de mon père Pana[muwa] … et ce mémorial (ZKR). Voici : que Hadad et Él et Rakkabél, maître de la dynastie (B'L BYT), et Shamash et tous les dieux de Ya'adî [se complaisent dans moi, le fils de Panamuwa ? Et que Rakkabél me fasse trouver grâc]e devant les dieux et devant les hommes » (lignes 20-23).

Comme on le voit, ces lignes sont malheureusement très fragmentaires et les restaurations souvent conjecturales. Cependant trois aspects paraissent assez clairs :

1. La statue joue un rôle de premier plan.
2. Certains rites funéraires, comportant apparemment des sacrifices d'animaux, sont pratiqués devant la tombe.
3. L'accomplissement scrupuleux de ces rites funéraires pour le roi défunt est une manière pour le successeur de manifester sa légitimité « devant les dieux et devant les hommes ».

Ces deux inscriptions samaliennes ont reçu récemment un éclairage complémentaire.

Le 21 juillet 2008, les nouvelles fouilles de Zencirli de l'expédition Neubauer dirigées par David Schloen de l'Université de Chicago et par Amir Fink ont mis au jour, sur le bord de la ville basse, une nouvelle stèle inscrite[18] en très bon état comportant 13 lignes d'écriture en champlevé face à un bas-relief représentant un personnage assis devant une table servie et tenant à la main une coupe et une sorte de branche avec pomme de pin. L'inscription a été publiée par Dennis Pardee avec une rapidité exemplaire[19]. Avec quelques différences dans l'interprétation de quelques mots, on peut la traduire :

1. Moi, je suis Kuttamuwa, ministre de Panamuwa, qui ai acquis pour moi une stèle (NṢB)
2. de mon vivant et l'ai placée dans ma *chapelle* d'éternité (SYD/R.'LMY) et j'ai fêté
3. cette *chapelle*: un taureau pour Hadad de QR/DPD/RL et un bélier pour NGR/D
4. de ṢW/DRN et un bélier pour Shamash et un bélier pour Hadad de KRMN
5. et un bélier pour Kubaba et un bélier pour mon 'âme' (LNBŠY) qui (est) dans cette stèle
6. Et maintenant: quiconque parmi mes fils ou
7. parmi les fils d'homme (BNY 'Š) possèdera
8. ce *monument funéraire ?* (NSYR/D), qu'il prenne de

[18] J.D. SCHLOEN et A.S. FINK, « New Excavations at Zincirli Höyük in Turkey (Ancient Sam'al) and the Discovery of an Inscribed Mortuary Stele », *BASOR* 356, 2009, p. 1-13 ; E.J. STRUBLE et V.R. HERRMANN, « An Eternal Feast at Sam'al. The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context », *ibidem*, p. 15-49.

[19] D. PARDEE, « A New Aramaic Inscription from Zincirli », *BASOR* 356, 2009, p. 51-71.

9. la richesse de ce verger (ḤYL.KRM.ZNN) un mouton (Š')
10. *d'année en année* et qu'il (le) tue (WYHRG)
11. près/dans/pour (à proximité de ?) mon 'âme' (BNBŠY)
12. et qu'il place/dépose
13. pour moi une cuisse.

D'après la paléographie, cette inscription se situe chronologiquement entre l'inscription de Panamuwa et celle de Barrakib. Kuttamuwa était donc probablement serviteur/ministre de Panamuwa II (vers 743-732) comme l'a proposé Pardee. Il faut souligner que cette stèle funéraire est la première stèle funéraire de Zencirli clairement non royale, même s'il s'agit de quelqu'un vivant dans l'entourage immédiat du roi. Cela semble indiquer que les rites funéraires attestés par les autres stèles pourraient s'être quelque peu diffusés au-delà de la dynastie royale.

Les cinq premières lignes décrivent l'instauration de la stèle dans un SYR/D, mot nouveau qui désigne probablement une sorte de chapelle funéraire, peut-être l'équivalent du *hešti* hittite[20]. Le verbe ḤGGT a été compris par Pardee comme l'instauration d'un festin/d'une fête mortuaire[21] en interprétant cette forme verbale comme un intensif à sens factitif, forme qui ne semble pas attestée ailleurs en nord-ouest sémitique[22]. Cependant il semble au moins aussi naturel d'interpréter ḤGGT comme un *qal* marquant la célébration de l'instauration de la stèle dans la chapelle mortuaire. Cette fête, en quelque sorte la dédicace de cette chapelle funéraire, a apparemment été célébrée par de nombreux sacrifices d'animaux: un taureau et cinq béliers. Ils étaient dédiés à cinq grandes divinités: deux appellations de Hadad et une de Shamash et de Kubaba, ainsi que celle d'une nouvelle divinité difficile à identifier NGR/D ṢWR/DN. Sauf pour Shamash et Kubaba, le mot suivant la divinité pourrait être un toponyme lié à un sanctuaire important[23]. Ce qui est particulièrement intéressant ici est le fait que le dernier bélier soit apparemment dédié à l' 'âme' de Kuttamuwa qui (est) dans la stèle. Ce fait pourrait être un indice, d'une part, que l' 'âme' de Kuttamuwa est en quelque sorte divinisée puisque, comme pour les divinités, on lui offre un animal (ligne 5) et, d'autre part, que cette 'âme' est pratiquement identifiée à la représentation de Kuttamuwa sur la stèle, vraisemblablement un peu comme les divinités sont identifiées avec les statues les représentant.

La deuxième partie de l'inscription, le texte de la ligne 6 à la ligne 13, est introduit par W'T, « et maintenant », et contient donc probablement le cœur du message que Kuttamuwa veut transmettre, à savoir le rite funé-

[20] Cf. V. HAAS et M. WÄFLER, « Bemerkungen zu ^{É}*ḫešti/ā-* », *UF* 8, 1976, p. 65-99; 9, 1977, p. 87-122 ; HAWKINS, « Late Hittite Funerary Monuments », 1980, p. 213.

[21] D. PARDEE, « Une nouvelle inscription funéraire de Zencirli », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2009, p. 799-806.

[22] PARDEE, *BASOR* 356, 2009, p. 60.

[23] Malgré les propositions d'explication de PARDEE (*ibidem,* p. 61-62) pour ṢWD/RN et KRMN.

raire que ses descendants ou ses successeurs, propriétaires ultérieurs du lieu, devront pratiquer chaque année. À la fin de la ligne 9, la lecture Š' est certaine: tout en la rapprochant de ŠWR et de YBL des lignes précédentes, Pardee a proposé de traduire ce mot Š' par « offrande » en proposant d'y voir une variante de ŠY avec un renvoi à la ligne 18 de Hadad, ou comme un nom rattaché au verbe NŠ', « porter/apporter »[24]. Or, nous avons vu plus haut que le mot ŠY est vraisemblablement une mauvaise lecture à la ligne 18 de Hadad; de plus, une variante avec ' au lieu de Y ou une dérivation du verbe NŠ' paraissent difficiles à expliquer: Pardee semble en avoir eu conscience puisqu'il propose ces deux interprétations avec un point d'interrogation. En fait, il semble qu'il évoque ces deux interprétations difficiles parce qu'il a rejeté l'interprétation de Š', « mouton », sous prétexte que, partant de la graphie ougaritique Š, le ' serait alors la marque de l'état emphatique qui n'est pas attesté ailleurs dans cette inscription, ni en samalien en général. Il s'agit là d'une argumentation typique d'un grand ougaritologue mais qui ne tient pas compte des formes attestées en araméen ancien[25] et plus précisément en samalien (*supra*). En fait, l'interprétation naturelle de Š', « mouton », permet de préciser le complément implicite du verbe HRG, « tuer »[26], qui est parallèle à l'emploi de ZBḤ dans la statue de Hadad (*supra*). Dans ces conditions, le sacrifice annuel demandé est clairement celui d'un mouton dont on doit garder la meilleure part: la cuisse (= le gigot), pour la NBŠ de Kuttamuwa présente dans la stèle (ligne 5).

Cette nouvelle inscription souligne donc l'importance du lien entre la NBŠ et la stèle, et donc probablement l'importance de la représentation figurée du défunt devant des victuailles pour les rites funéraires. Ceux-ci paraissent moins liés à la tombe proprement dite[27] qu'à la stèle représentant le défunt et on comprend, dans ces conditions, que Kuttamuwa ait tenu à l'ériger de son vivant[28]. La formulation de la ligne 5 place apparemment le défunt aux côtés des dieux, même s'il est nommé à la fin. Ici le rituel funéraire consiste apparemment en un sacrifice annuel d'un mouton pour le défunt. Ce sacrifice annuel peut, bien sûr, être rapproché du sacrifice annuel attesté dans Karatepe A II,19 et III,1, ainsi que dans 1 Samuel 2,19 et 20,6 où il s'agit apparemment d'un sacrifice de la famille élargie (*mišpāḥâ*) célébré à la nouvelle lune[29]. La date exacte de ce sacrifice annuel

---

24 PARDEE, *ibidem*, p. 65.

25 Cf. Š'T et Š'N dans Sfiré (A 21 et 23) et Š'WN dans Tell Fekherye 20.

26 PARDEE, *art. cit.*, p. 66 semble s'étonner que « no direct object is expressed after HRG ».

27 Dans l'état actuel des fouilles, la stèle ne semble pas liée à une tombe, ni même à une urne cinéraire supposant une crémation.

28 On notera que les lignes 6 et 7 évoquent non seulement un descendant mais aussi n'importe quel homme propriétaire de la chapelle funéraire. Cela pourrait signifier que Kuttamuwa n'avait qu'une descendance limitée quand il a érigé sa stèle.

29 À l'époque paléo-babylonienne, le *kispum* semble pratiqué à chaque nouvelle lune : cf. A. TSUKIMOTO, *Untersuchungen zur Totenpflege (*kispum*) im alten Mesopotamien*

n'est pas précisée mais on peut se demander s'il n'avait pas lieu le premier jour de l'an, c'est-à-dire à la nouvelle lune du premier mois. D'une manière générale, il est clair qu'on peut rapprocher ce sacrifice d'un mouton, avec présentation du gigot au défunt, du rite du *kispum* attesté dans les textes akkadiens[30].

Sans entrer ici dans le détail d'un essai de lecture de l'inscription d'Ordek Burnu, que nous présenterons ailleurs en collaboration avec Benjamin Sass, nous voudrions simplement rappeler ici un essai de lecture très intéressant des lignes 7 et 8 proposé par Helmuth Th. Bossert, il y a près de quatre-vingts ans, et qui semble être passé inaperçu de la plupart des sémitisants parce que présenté dans un volume consacré à *Šantaš und Kupapa*[31]. Il est vrai que Bossert n'a pas donné de traduction détaillée du fac-similé qu'il présente pour la deuxième moitié de la ligne 7 et toute la ligne 8, parce qu'il était seulement intéressé par la mention de la déesse Kubaba. Cependant on lit facilement ce fac-similé d'une inscription assez clairement araméenne samalienne :

7. ………….BRKB'L.Š'
8. YN.LYM.[32]BKBB.Š'YN.LYM.

que l'on peut traduire provisoirement :

7. ……….. en faveur de Rakkabél deux mou-
8. tons pour le jour … en faveur de Kubaba, deux moutons pour le jour.

On peut souligner ici, à nouveau, la mention de sacrifices de moutons à des divinités nommées explicitement. D'autres rapprochements encore plus intéressants peuvent être faits avec la stèle de Kuttamuwa mais nous les réservons à la publication de notre étude conjointe avec Benjamin Sass.

Quittant le domaine de l'épigraphie ouest-sémitique, on peut aussi souligner qu'une forme de divinisation des rois de Sam'al après leur mort avait déjà été proposée par Niehr[33] et plusieurs autres commentateurs, à partir d'une étude des stèles funéraires de la région et, surtout, d'une statue trouvée à Zencirli et représentant apparemment un des premiers rois

(AOAT 216), Neukirchen-Vluyn, 1985, p. 51; HALLO, « Royal Ancestor Worship… », 1992, p. 395-399.

30 Cf., par exemple, A. TSUKIMOTO, *op. cit.*

31 H.Th. BOSSERT, *Šantaš und Kupapa* (Mitteilungen der altorientalischen Gesellschaft BI/3), Leipzig, 1932, p. 35-36 et 87.

32 Dans le fac-similé de BOSSERT, on remarque un espace entre le point de séparation après le M et le B suivant. Il y avait donc peut-être un signe que Bossert n'a pas identifié à cet endroit.

33 NIEHR, « Götter und Kulte in Sam'al … » , *AOAT* 318, 2004, p. 314; *idem*, « Auswirkungen der späthethitischen Kultur… » *AOAT* 323, 2004, p. 407-410, 419.

du IXe s., peut-être le fondateur de la dynastie lui-même, Gabbar, debout sur deux lions[34].

D'une manière générale, comme le montre déjà l'onomastique des rois de Sam'al, la dynastie et le royaume lui-même représentaient une sorte de synthèse de deux traditions culturelles: la culture louvite et la culture araméenne. Il n'est donc pas étonnant que les conceptions de l'au-delà, en particulier une certaine forme de divinisation après la mort, puissent être rapprochées de ce que l'on connaît dans le domaine hittite. En fait, certains mots ou expressions des inscriptions samaliennes, en particulier NBŠ[35], SYR/D et NSYR, sans compter les toponymes probablement liés aux divinités mentionnées, sont, éventuellement sous forme de calques, probablement d'origine louvite.

On notera que cette influence louvite dans les inscriptions de Zencirli semble particulièrement claire dans les inscriptions rédigées dans le dialecte local samalien, tandis que la tendance à une sorte de divinisation des personnalités décédées pourrait expliquer certaines réticences bibliques vis-à-vis du culte des ancêtres. Espérons que les fouilles de Zencirli, actuellement en cours, fourniront encore d'autres beaux documents permettant de mieux comprendre l'interférence locale des cultures araméenne et louvite dans les rites des vivants pour les morts.

[34] Cf. E. LIPIŃSKI, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven, 2000, p. 239; D. BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal*, Mainz, 2000, p. 205, note 56; *idem*, « Syro-hittite … », 2000, p. 207, note 52 ; NIEHR, *ZDPV* 122, 2006, p. 114; HAWKINS, « Sam'al », *RLA XI*, Berlin/New York, 2006-2008, p. 600-605, spéc. 604.

[35] Cf. A. KAMMENHUBER, « Die hethitischen Vorstellungen von Seele und Leib, Herz und Leibesinnerem, Kopf und Person », *ZA* 56, 1964, p. 150-212, 303-305, 57, 1965, p. 177-222, 330-332.

La polémique contre le culte des ancêtres dans la Bible hébraïque : origines et fonctions

Christophe Nihan, Université de Lausanne, UMR 7192

1. Introduction

Dans la Bible hébraïque, le culte des ancêtres est le plus souvent envisagé sur un mode critique et polémique. Ce phénomène est d'autant plus intéressant du point de vue de l'histoire des religions dans l'Antiquité qu'il n'a guère de parallèles dans les sociétés et les cultures voisines. La question se pose alors de savoir comment expliquer les origines et la fonction de cette critique, en la replaçant dans le cadre des transformations socio-culturelles qui prennent place dans l'Israël ancien durant le Ier millénaire avant notre ère.

Si cette question fait désormais l'objet d'un débat important chez les spécialistes de l'Israël ancien et de sa littérature, il n'en a pas toujours été ainsi. Jusque dans les années 1960-1970, une large majorité de chercheurs considérait que le culte des ancêtres ne constituait pas un élément central de la culture de l'Israël ancien ; il s'agissait bien plutôt d'un phénomène exogène, reflétant l'influence des groupes sociaux voisins dans le Levant (les sociétés dites « cananéennes »), et qui n'aurait jamais été pleinement intégré. À l'inverse, la présence dans la littérature biblique de différents interdits liés à de telles pratiques et représentations s'expliquait comme une tentative visant à combattre de telles influences étrangères au nom d'une « norme » culturelle endogène. En conséquence, certains auteurs (et non des moindres) allaient jusqu'à mettre en question l'existence d'un véritable « culte » des ancêtres dans l'Israël ancien au Ier millénaire[1].

Ce modèle s'est progressivement effondré à partir des années 1980, lorsqu'il est devenu évident, d'une part, que le modèle d'une rupture socio-culturelle entre l'Israël ancien et les groupes voisins n'était pas pertinent ; et d'autre part, que les différentes traditions rassemblées dans la Bible hébraïque représentaient une littérature d'élite, qui ne saurait être naïvement utilisée comme un simple miroir des pratiques et des représentations quotidiennes de l'Israël ancien mais qui demande au contraire à être conti-

---

[1] Voir par exemple Y. Kaufman, *The Religion of Israel*, New York, 1960, 312 ; similairement R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament. Vol. 1 : Le Nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, Paris, 1958, p. 100, qui concluait : « On honorait les morts dans un esprit religieux, mais on ne leur rendait pas un culte. »

nuellement confrontée à la culture matérielle de cette société (archéologie, épigraphie, iconographie). À partir des années 1980-1990, plusieurs travaux mettent désormais en avant le rôle central joué par le culte des ancêtres défunts dans l'Israël ancien, notamment dans la sphère domestique[2]. Ce développement va de pair avec une meilleure prise en compte des différentes traditions qui indiquent que le monde des morts (*šĕʾôl*) formait un domaine distinct, à l'origine, de celui soumis à l'autorité de la principale divinité de l'Israël ancien (YHWH), et que ce n'est que très progressivement, selon un processus historiquement et sociologiquement différencié, que va s'imposer la représentation d'une divinité unique ayant le contrôle non seulement sur le monde des vivants mais également sur celui des morts[3]. Dans ce nouveau modèle, l'émergence d'un discours critique à l'égard du culte des ancêtres ne peut plus être expliquée comme le reflet d'une « norme » culturelle majoritaire dans l'Israël ancien au Ier millénaire avant notre ère, mais soulève au contraire un problème central, qui ne peut être traité indépendamment de la question plus large du contexte de production de cette littérature et de sa fonction dans la société de l'Israël ancien.

Progressivement, la présence dans les différentes traditions bibliques d'un discours critique et polémique à l'encontre du culte des ancêtres va ainsi devenir un enjeu central pour les spécialistes, et va logiquement faire l'objet de nombreux travaux. Dans une première série d'études, la critique du culte des ancêtres dans les traditions bibliques était souvent expliquée dans les termes classiques de l'opposition entre religion « officielle » et religion « populaire » : les interdits bibliques refléteraient ainsi une forme de « yahwisme officiel », qui aurait existé depuis le Fer II mais ne se serait réellement imposé qu'à partir du VIIe ou du VIe siècle avant notre ère. Pour ces auteurs, le culte des ancêtres, dans la mesure où il semble impliquer une forme de divinisation (ou quasi-divinisation) des défunts, n'était pas compatible avec la forme de vénération exclusive de YHWH (monolâtrie)

---

[2] Voir par exemple T.J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit* (HSM 39), Atlanta, GA, 1989 ; E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead* (JSOTSup 123), Sheffield, 1992. Ces travaux s'inscrivent dans une tendance plus large, dans la recherche des années 1980-1990, qui insiste sur l'écart entre la religion yahwiste prescrite par les textes et la religion dite « populaire » (avec tous les problèmes méthodologiques afférents à cette dernière notion : voir également ci-dessous) ; comparer par exemple S. ACKERMAN, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah* (HSM 46), Atlanta, 1992. Par contraste, l'ouvrage de B.B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen, 1994, peut se comprendre en partie comme une réaction à l'encontre de cette tendance de la recherche dans le cas spécifique du culte des ancêtres.

[3] Sur cette question, voir la monographie récente de G. EBERHARDT. *JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament* (FAT 2.23), Tübingen, 2007; ainsi que la synthèse de B. JANOWSKI, « JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im Alten Israel », dans A. Berlejung et B. Janowski (éd.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, 2009, p. 447-477.

que les élites de Juda et de Samarie auraient cherché à promouvoir, et qui est reflétée dans la plupart des textes bibliques[4].

Depuis le milieu des années 1990, ce modèle a été complété par une autre explication, plus franchement socio-économique, qui cherche à mettre en rapport l'existence d'une polémique contre les pratiques liées au culte des ancêtres avec le développement d'une forme de centralisation administrative et cultuelle en Judée entre le VIIe et le Ve siècles avant notre ère ; dans ce modèle, la polémique contre le culte des ancêtres servait alors les intérêts des élites judéennes favorables à cette centralisation, en affaiblissant les structures familiales traditionnelles, structures dans lesquelles le culte des ancêtres jouait un rôle central. Dans une étude de 1995, Joseph Blenkinsopp avait déjà avancé une telle explication dans le cas des interdits du Deutéronome, qui représentent selon lui une forme de « croisade » menée à la fin du VIIe siècle contre la religion familiale dans le cadre de la politique de centralisation du roi Josias[5]. Sous une forme quelque peu différente, ce modèle a été repris et étendu par Herbert Niehr dans une étude parue en 2003[6]. Niehr y soutient la thèse selon laquelle les interdits liés au culte des ancêtres refléteraient les intérêts des deux principales « écoles » scribales au retour d'exil (fin VIe-Ve siècles), l'école deutéronomiste (D) et l'école sacerdotale (P). Dans le cas de l'école deutéronomiste, l'explication de Niehr reprend celle de Blenkinsopp, mais en la situant dans le contexte de l'époque perse ; les membres de cette école auraient cherché à imposer une nouvelle forme d'allégeance centrée sur le temple et sa divinité, YHWH, plutôt que sur les structures traditionnelles de la famille et du clan. L'école sacerdotale, pour sa part, se caractérise selon Niehr par le souci général de présenter le temple de Jérusalem et ses environs immédiats comme un espace sacré, rituellement pur, dans lequel seuls les prêtres sont autorisés à pénétrer. De la sorte, bien que les intérêts sociaux, politiques et économiques de ces deux écoles divergent, ils convergent néanmoins quant à la conception générale d'une société judéenne dont l'organisation serait politiquement et symboliquement centrée sur le temple de Jérusalem et ses rites après la disparition de la royauté locale (davidique).

---

4 Voir par exemple LEWIS, *op. cit.*, dont l'ouvrage étudie les pratiques et les représentations associées au culte des ancêtres sur le fond de l'opposition entre « popular religion » et « normative Yahwism » ; comparer ainsi sa conclusion, p. 177 : « Even though death cult practices continued to have a wide appeal in some forms of "popular religion," adherents of normative Yahwism were resolute in their condemnation ». Sur ce point, l'étude plus récente de R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster, 2004, p. 339ss. n'arrive pas à un résultat très différent, bien qu'elle soit plus sophistiquée.

5 J. BLENKINSOPP, « Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence », *VT* 45/1, 1995, p. 1-16.

6 H. NIEHR, « The Changed Status of the Dead in Yehud », dans R. ALBERTZ et B. BECKING (éd.), *Yahwism After the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era. Papers Read at the First Meeting of the European Association for Biblical Studies, Utrecht, 6-9 August 2000* (STAR 5), Assen, 2003, p. 136-155.

Ces différents modèles ont en commun un postulat central, à savoir que la critique du culte des ancêtres dans la Bible hébraïque impliquerait une forme de « rupture » radicale à l'égard du monde des défunts ; la dernière étude parue sur le sujet, en 2009, parle ainsi encore de la « césure » du lien traditionnel entre les vivants et leurs morts[7]. Ce postulat est pourtant problématique à plus d'un titre. Tout au long du premier millénaire avant notre ère, la famille agnatique (בית אב, ou « maison du père ») demeure la structure de base de l'organisation sociale dans l'Israël ancien ; la coexistence de ces familles agnatiques au sein de structures plus larges, telles que le clan ou la tribu, s'opère par un système de références inter- et transgénérationnel complexe, système dans lequel le rapport aux ancêtres défunts joue un rôle tout à fait central, notamment en ce qui concerne la possession du sol[8]. Dans ce contexte, l'hypothèse selon laquelle le développement d'une organisation centralisée en Judée entre la fin de l'époque néo-assyrienne (VIIe siècle) et l'époque perse (fin VIe-fin IVe siècles) impliquait nécessairement une forme de conflit avec les structures traditionnelles du clan et de la tribu est certainement correcte. Mais la conception voulant que les milieux qui soutenaient ce développement auraient cherché imposer l'abandon, ou le rejet, du culte des ancêtres est trop simpliste pour être vraisemblable.

En réalité, le dossier biblique paraît plus complexe et plus différencié qu'on ne le dit souvent. Il est frappant d'observer, par exemple, que dans le Deutéronome les références critiques au culte des ancêtres ne sont pas

---

7 J.C. GERTZ, « Das Zerschneiden des Bandes zwischen den Lebenden und den Toten in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur », dans A. BERLEJUNG et B. JANOWSKI (éd.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, 2009, p. 547-563. L'auteur précise cependant que ce titre lui a été imposé par les éditeurs du volume (cf. p. 547). En réalité, sa propre contribution tend déjà à souligner le caractère problématique de cette conception dans le cas du Deutéronome.

8 Voir par exemple E. BLOCH-SMITH, *op. cit.*, et ses commentaires en conclusion, p. 150 : « Family burial in the ancestral tomb was an integral aspect of Judahite social and economic organization. Interment in the family tomb guaranteed a continuous claim to the *naḥ^a^lâ* or patrimony, and propitiatory post-mortem care for the ancestors with its consequent benefits for the living ». Ce point est particulièrement évident dans le récit de Gn 23, où le terrain acquis par Abraham à Hébron pour y enterrer Sarah, et où lui-même et les autres patriarches seront également enterrés par la suite, est décrit comme une אחזה, terme qui désigne en hébreu une propriété foncière dont on jouit de l'usufruit ; en outre, dans les traditions sacerdotales du Pentateuque, c'est également ce terme qui est employé pour désigner le territoire qui aurait été « donné » par la divinité tutélaire du groupe aux ancêtres. L'importance du culte des ancêtres dans une structure tribale comme celle de l'Israël ancien, notamment en ce qui concerne la possession du territoire, avait déjà été correctement perçue par certains des auteurs qui, dans les années 1980-1990, ont insisté sur l'importance de ce culte dans la soi-disant religion « populaire » ; comparer par exemple Lewis, *op. cit.*, 178-179. Néanmoins, ces auteurs ont eu tendance à surévaluer la signification de la « rupture » introduite par les élites judéennes entre le VIIe et le VIe siècles, au détriment d'une véritable réflexion socio-économique sur la continuité des structures et des institutions sociétales de base, notamment dans le contexte de la famille et du clan.

explicitement liées aux deux thèmes centraux de ce livre, à savoir la vénération exclusive de YHWH (Dt 6,4-5) et la centralisation cultuelle (Dt 12), ainsi que l'a récemment relevé Jan Christian Gertz[9]. Du point de vue méthodologique, une partie du problème vient de ce que les chercheurs se sont souvent efforcés de rassembler et de systématiser les références au culte des ancêtres dans les traditions bibliques, donnant ainsi l'impression qu'il existerait dans ces traditions un ensemble de représentations plus ou moins cohérent et compréhensif à l'égard du culte des ancêtres[10]. Or, à y regarder de près, les choses sont nettement plus complexes ; ce que nous avons, ce sont bien plutôt des mentions isolées, disparates, et qui touchent à chaque fois uniquement certains aspects spécifiques du culte des ancêtres. Dans ces conditions, il devient très difficile, en réalité, de parler d'un rejet systématique du culte des ancêtres ; l'impression générale qui ressort de ce dossier est plutôt celle d'une tentative visant à négocier certaines pratiques ou représentations liées au culte des ancêtres qui étaient jugées particulièrement problématiques par les élites responsables de la mise par écrit et de la transmission des traditions à l'origine du canon juif.

Dans les limites de cette étude, on reprendra cette question en discutant notamment le cas de l'interdiction de certaines pratiques liées au culte des ancêtres dans la législation du Pentateuque. Au passage, on traitera également, mais de manière plus brève, de certaines références au culte des ancêtres qui apparaissent dans les autres traditions de la Bible hébraïque, et qui sont également liées aux interdits du Pentateuque.

2. La polémique contre le culte des ancetres dans la législation du Deutéronome

On peut commencer pour cela par le Deutéronome, dans la mesure où c'est cette législation qui a le plus été associée, dans la recherche, au développement d'une stratégie de rejet dirigée contre le culte des ancêtres. En réalité, si l'on trouve bien dans le Deutéronome certains aspects d'une polémique contre le culte des ancêtres, cette polémique est limitée à trois passages, relativement brefs, du livre : Dt 14,1-2, qui traite de la pratique consistant à se faire des incisions sur le corps en l'honneur d'un défunt ; Dt 18,11, qui condamne la pratique consistant à consulter les ancêtres défunts (nécromancie) ; et Dt 26,12-14, qui oppose la dîme triennale et les offrandes faites aux défunts. Même s'il faut reconnaître que ces trois passages sont situés à des endroits stratégiques du code dit « deutéronomique » (la partie centrale du livre, ch. 12-26, et celle susceptible de contenir certaines des lois les plus anciennes), le caractère succinct de ces passages ainsi que leur nombre peu élevé incitent déjà à une certaine prudence quant au caractère soi-disant « systématique » de cette polémique.

[9] GERTZ, *op. cit.*, 554-555.
[10] Voir par exemple NIEHR, *op. cit.*.

L’analyse de détail, comme on le verra, vient corroborer cette impression[11].

2.1. *La consultation des ancêtres défunts (Dt 18,11)*

Le phénomène le plus clair, à mon sens, concerne la critique de la nécromancie en Dt 18,11. La mention de la nécromancie clôt une liste de pratiques interdites en Dt 18,10-11, parmi lesquelles figurent notamment plusieurs pratiques divinatoires. Comme le reste du Deutéronome, cette liste est présentée comme un discours que Moïse, le premier prophète et le premier législateur de l’Israël ancien, aurait adressé au peuple dans les plaines de Moab (Dt 1,1-5) immédiatement avant sa mort (Dt 34) et l’entrée du peuple dans le pays (Jos 1-12).

> 9 Lorsque tu (= Israël) seras entré dans le pays que YHWH, ton Dieu, te donne, tu n’apprendras pas à agir selon les pratiques abominables de ces nations : 10 il ne se trouvera pas parmi toi quelqu’un qui fasse passer son fils ou sa fille par le feu, qui interroge les augures, qui fasse des incantations, de la sorcellerie ou des enchantements, 11 qui pratique la conjuration, qui interroge (שאל) un אוֹב וְיִדְּעֹנִי, ou qui consulte (דרש) les morts (המתים).

Le sens exact de certaines des pratiques énumérées ici n’est pas entièrement clair, mais cette question peut être laissée de côté dans le cadre de cette étude[12]. Le passage qui nous intéresse plus spécifiquement concerne la seconde moitié du v. 11 (11b). La dernière partie de cet hémistiche fait clairement référence à la consultation oraculaire des défunts ; ce sens technique est d’ailleurs bien attesté pour le verbe דרש dans la Bible hébraïque[13]. La première partie de l’hémistiche fait également référence à une forme de consultation, cette fois avec le verbe שאל, qui implique une entité désignée par l’expression אוֹב וְיִדְּעֹנִי. Le parallèle entre אוֹב וְיִדְּעֹנִי et המתים indique déjà clairement que la première expression fait référence à des résidents du monde souterrain. Cette conclusion est conforme à l’emploi du terme אוֹב dans d’autres passages de la Bible hébraïque ; du point de vue étymologique, la dérivation la plus vraisemblable pour ce terme consiste à le rattacher au terme hébreu אָב *’āb*, « père » ou plus géné-

[11] Sur ce point, les remarques qui suivent rejoignent en partie la conclusion générale de GERTZ, *op. cit.*, 560, lequel observe à propos du Deutéronome : « Aufs Ganze gesehen lässt sich aus den drei genannten Texten kein programmatischer Entwurf zur Abwehr des Totenkults herauslesen ». Comme on le verra, cependant, il convient de différencier selon les domaines, notamment dans le cas de la nécromancie.

[12] Sur ce point, voir par exemple la synthèse récente de T. Römer, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du Deutéronome (Dt 18,9-13) », dans J.-M. DURAND et A. JACQUET, *Magie et divination dans les cultures de l’orient. Actes du colloque organisé par l’Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008. Paris - Collège de France* (CIPOA 3), Paris, 2010, p. 73-85.

[13] Cf. par exemple 1 R 22,7-8 // 2 Ch 16,6-7 ; sur cet aspect, voir de manière générale par exemple V. WAGNER, art. דָּרַשׁ *dārash*, *TDOT* 3 (1978), p. 293-307, ici p. 302-304.

ralement « ancêtre »[14]. Le terme יִדְּעֹנִי, pour sa part, dérive de la racine ידע, « savoir », « connaître ». La comparaison avec les autres passages de la Bible hébraïque dans lesquels l'expression אוֹב וְיִדְּעֹנִי est employée suggère que les deux termes forment un hendiadys, en tout cas dans une partie des occurrences, et désignent l'ancêtre défunt que l'on consulte pour acquérir un savoir, une connaissance, qui ne sont pas accessibles par la simple observation empirique. On pourrait ainsi traduire par : « l'ancêtre (défunt), celui qui a le savoir (surnaturel) »[15]. La LXX, pour sa part, rend le plus souvent le terme hébreu אוֹב par ἐγγαστρίμυθος, « ventriloque », ce qui semble relever d'une interprétation polémique contre la nécromancie[16].

Le passage de Dt 18,11 est souvent rapproché, à juste titre, d'un autre passage similaire dans le livre d'Ésaïe, en Es 8,19-20, dans lequel le prophète Ésaïe commence par citer une parole attribuée au peuple afin de la critiquer ensuite (il s'agit là d'une technique fréquente dans la littérature prophétique, traditionnellement désignée sous le nom de *Disputationswort*).

> Et s'ils vous disent : « Consultez (דרשׁ) les ancêtres, ceux qui ont le savoir (האבות והידענים),
> ceux qui chuchotent et qui sifflent :

---

[14] Pour cette étymologie, voir notamment K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn, 1986, p. 253-254 ; E. ROUILLARD et J. TROPPER, « Vom kanaanäischen Ahnenkult zur Zauberei. Eine Auslegungsgeschichte zu den hebräischen Begriffen *'wb* und *yd'ny* », *UF* 19, 1987, p. 235-254. J. TROPPER, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn, 1989, 189ss. (avec des références supplémentaires). L'hypothèse qui corrèle le terme *ʾôb* avec *ʾāb* présente en outre l'avantage d'expliquer pourquoi les deux formes partagent la même désinence fém. pl. en *-ôt*. La seule difficulté éventuelle pour cette explication vient du fait que dans le récit de 1 S 28, l'esprit évoqué par la nécromancienne d'Endor n'est pas un ancêtre de Saül, mais le prophète Samuel ; toutefois, ce phénomène est vraisemblablement à mettre en rapport avec la perspective propre à ce récit, voir ci-dessous. D'autres auteurs, tout en admettant que le terme *ʾôb* faisait référence à des entités résidant dans le monde souterrain, ont néanmoins retenu l'hypothèse de W. Albright qui met ce terme en rapport avec l'arabe *ʾāba* « retourner, revenir » ; cf. LEWIS, *op. cit.*, p. 56 et 113 n. 36, ainsi que SCHMIDT, *op. cit.*, p. 151-152. D'un point de vue étymologique, cette explication est toutefois moins plausible, notamment dans la mesure où cette forme verbale ne semble pas attestée en sémitique de l'ouest à cette époque.

[15] Cf. ROUILLARD et TROPPER, *op. cit.* ; SPRONK, *op. cit.*, p. 253-254 ; TROPPER, *op. cit.*, p. 312-316. Pour un état plus complet de la question, voir la discussion chez C. NIHAN, « 1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy in Persian Yehud », dans T. KLUTZ (éd.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNTSup 245), London/New York, 2003, p. 23-54, ici p. 29-32.

[16] Voir Lv 19,31 ; 20,6.27 ; Dt 18,11 ; 1 S 28,3.7.8.9 ; 1 Ch 10,13 ; 2 Ch 33,6. Dans quelques passages du livre d'Ésaïe (És 8,19 ; 19,3 et 29,4) ce terme est rendu par une périphrase : τοὺς ἀπὸ / ἐκ τῆς γῆς φονοῦντας, « ceux qui parlent depuis / hors de la terre ». En 2 R 21,6, ce terme est rendu par θελητής ; il s'agit vraisemblablement ici d'une erreur du traducteur grec, qui aura confondu le terme hébreu אוֹב avec le participe singulier masculin qal du verbe אבה « vouloir ». Le terme יִדְּעֹנִי, pour sa part, est rendu de diverses manières, bien que le terme grec ἐγγαστρίμυθος puisse également être utilisé dans certains cas. Sur ce dossier, voir la synthèse détaillée de TROPPER, *op. cit.*, p. 171-178.

est-ce qu'un peuple (עם) ne doit pas consulter ses dieux (אלהים),
les morts (המתים) au profit des vivants,
pour en obtenir une instruction (תורה) et un enseignement (תעודה) ? »[17]
– S'ils ne parlent pas selon cette parole,
en laquelle il n'y a point de sorcellerie …[18]

Ce passage illustre bien l'arrière-plan de solidarité intergénérationnelle dans laquelle s'inscrit la pratique de la nécromancie en Israël au Ier millénaire avant notre ère. En échange du culte qui leur est rendu, les « morts » (i.e., les ancêtres défunts) peuvent s'adresser aux « vivants » qui font partie du même groupe social (עם, un terme que l'on traduit le plus souvent par « peuple » mais qui peut également désigner tout groupe uni par des liens généalogiques), les mettant ainsi au bénéfice d'une forme de savoir qui n'est pas accessible par la sagesse empirique. L'apposition qui suit la référence aux ancêtres défunts (האבות והידענים) qui possèdent ce savoir surnaturel, « ceux qui chuchotent et qui sifflent », fait très vraisemblablement référence au fait que ces ancêtres s'expriment depuis leur séjour souterrain dans le *šĕʾôl*, le monde des morts, et que leur voix parvient ainsi aux vivants de manière déformée[19]. La communication de ce savoir surnaturel rend les ancêtres défunts comparables à des אלהים, c'est-à-dire des divinités tutélaires de la famille et du clan, une notion bien attestée ailleurs dans le

---

[17] La plupart des commentateurs interprètent cette ligne comme constituant le début de la réponse du prophète, mais ce découpage est moins satisfaisant à mon sens.

[18] Pour cette restitution de l'expression אשר אין־לא שחר, je suis ici SCHMIDT, *op. cit.*, p. 149, avec la note 68. Le terme hébreu שחר est vraisemblablement à mettre en rapport avec l'akkadien *sāḫiru* ; il est encore employé une fois en ce sens dans le livre d'Ésaïe, en 47,11. Dans cette lecture, le v. 20b fait la transition entre 19-20a et 21-22, et sert à introduire la menace qui suit. On pourrait également comprendre, comme le proposent certains commentateurs : « S'ils parlent selon cette parole, qui n'a pas de *pouvoir* » : cf. par exemple R. SCHMITT, « Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie. Biblische und archäologische Perspektiven ritueller Kommunikation mit den Toten », dans A. BERLEJUNG et B. JANOWSKI (éd.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, 2009, p. 501-524, ici p. 502. Cette lecture est séduisante, mais elle ne rend pas compte en réalité de la présence de la négation dans la première moitié du v. 20b : אם־לא יאמרו כדבר הזה, et doit par conséquent être rejetée. On peut aussi interpréter שחר ici dans le sens d' « aurore ». Ce sens est toutefois moins évident dans le contexte d'Es 8,20, même si l'on peut éventuellement voir en lien avec les métaphores nocturnes des v. 22 et 23. – La LXX, qui a ici « cadeau » semble avoir lu שחד au lieu de שחר (confusion ר/ד).

[19] Cf. SPRONK, *op. cit.*, p. 100 ; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 153. Une image similaire se retrouve en Es 29,4, où la voix de l'*ʾôb* est également présentée comme une voix qui « murmure » de sous la terre, avec le même verbe hébreu qu'en 8,19 : והיה כאוב מארץ קולך ומעפר אמרתך תצפצף, « ta voix sera comme celle d'un *ʾôb*, c'est depuis la poussière que ta parole sifflera ». Comme le soulignent Spronk et Schmidt, cette façon de comparer les défunts à des oiseaux vivant dans le monde souterrain, et éventuellement susceptibles de s'envoler provisoirement de leur demeure infernale pour entrer en contact avec les vivants, est bien attestée ailleurs dans le POA. De manière intéressante, on relèvera que cette conception est encore préservée dans la traduction grecque du terme אוב par l'expression périphrastique τοὺς ἀπὸ / ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας qui apparaît en Es 8,19 ; 19,3 et 29,4 (voir ci-dessus, note 16).

Proche-Orient ancien et que l'on retrouve également dans le récit de 1 S 28 (cf. 1 S 28,13), sur lequel on reviendra brièvement plus loin. Il est difficile d'être plus précis quant à la forme que prenaient ces consultations oraculaires, ainsi qu'aux techniques impliquées. Certains passages semblent indiquer que les אבות והידענים pouvaient se présenter sous la forme de statuettes, probablement anthropomorphes[20]. Selon 2 R 21,6 (// 2 Ch 33,6), le roi Manassé aurait ainsi « fait » des אבות והידענים; et 2 R 23,24 met en parallèle ces mêmes אבות והידענים avec les תרפים, un terme qui paraît également désigner soit des statuettes d'ancêtres, soit éventuellement des masques funéraires à l'effigie de ces ancêtres[21]. Quelques passages semblent en outre indiquer l'existence de spécialistes de la consultation nécromantique (autrement dit, des nécromants), qui pouvaient être apparemment aussi bien des femmes que des hommes. Un passage, en Lv 20,27, a parfois été compris au sens où ces personnes posséderaient en quelque sorte l'esprit du défunt « en eux » ; toutefois, comme on le verra, l'interprétation de ce passage est sujette à caution[22].

Les quelques références à la nécromancie dans la Bible hébraïque sont toujours négatives ; en dehors de Dt 18,11 et d'Es 8,19, ces références se trouvent surtout dans la littérature dite « deutéronomiste », c'est-à-dire les traditions sur les origines d'Israël qui, à un certain stade de leur transmission, ont été partiellement alignées sur la législation du Deutéronome (cf. 1 S 28,3-25 ; 2 R 21,6 ; 2 R 23,24). Dans le cas de Dt 18, la condamnation de cette pratique est à mettre en rapport avec l'opposition plus générale qui est construite dans ce passage entre la prophétie mosaïque, d'une part, et l'ensemble des autres pratiques divinatoires, dont la nécromancie. La liste des pratiques interdites en Dt 18,10-11 se poursuit ainsi par l'affirmation suivante (Dt 18,14-15) :

> 14 Ces nations que tu (= Israël) vas déposséder écoutent ceux qui consultent les augures et pratiquent l'incantation ; mais pour toi, ce n'est pas ce qu'a établi YHWH, ton Dieu : 15 c'est un *prophète* (נביא) comme moi (= Moïse) que

[20] Cf. par exemple SPRONK, *op. cit.*, 253 ; E. ROUILLARD et J. TROPPER, *op. cit.*, p. 236. Pour une mise en perspective avec la culture matérielle de l'Israël ancien, voir la récente mise au point de SCHMITT, *op. cit.*, p. 509-521.

[21] Sur les *tĕrapîm*, voir notamment E. ROUILLARD et J. TROPPER, « *trpym*, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel XIX,11-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi », *VT* 37, 1987, p. 340-361 ; ainsi que SCHMITT, *op. cit.*, où il avance notamment la possibilité que ce terme, bien que faisant référence le plus souvent à des statuettes anthropomorphes, pouvait également désigner des masques funéraires ; cette possibilité permettrait notamment d'expliquer, à mon sens, le problème classique soulevé par la référence que l'on trouve dans le récit de 1 S 19,11-17. L'alternative qui a parfois été posée entre une interprétation du terme hébreu *ʾôb* comme faisant référence à l'esprit de l'ancêtre défunt ou à sa représentation est clairement erronée à mon sens, comme le démontre l'exemple du terme *ʾăšērâ*, qui peut faire référence aussi bien à la déesse elle-même qu'au poteau sacré la représentant.

[22] Voir la discussion de ce passage ci-dessous, § 3.

YHWH ton Dieu établira du milieu de toi, d'entre tes frères[23] ; c'est lui que vous écouterez.

Dans ce passage, Moïse apparaît ainsi comme le modèle et la norme de toute prophétie ultérieure ; la prophétie est donc censée s'aligner sur la *tôrâ* (l'enseignement) de Moïse, c'est-à-dire (au moment où est composé Dt 18) le Deutéronome. De manière très intéressante, on retrouve une idée similaire dans le passage déjà discuté d'Es 8,19-20, qui oppose à la consultation des ancêtres défunts « cette parole » (הדבר הזה), autrement dit la parole préservée dans le rouleau du prophète Ésaïe ; pour les familles qui composent et transmettent ce rouleau, c'est cette parole, et non les oracles des ancêtres défunts, qui constitue la véritable « *tôrâ* » prophétique. On s'accorde généralement à reconnaître que Dt 18,9-22 ne faisait pas partie de la forme la plus ancienne du Deutéronome mais représente un ajout datant probablement de la fin de l'époque néo-babylonienne ou du début de l'époque perse (fin VIe ou début Ve siècle)[24]. Le passage d'Es 8,19-20 est également tenu pour un ajout au rouleau du prophète Ésaïe, probablement pas antérieur à l'époque néo-babylonienne, et par conséquent approximativement con-temporain de Dt 18,9-22[25]. Dans l'un et l'autre passage, on observe ainsi le développement par les scribes judéens d'une stratégie visant à contrôler les pratiques divinatoires (donc l'accès à une forme de sagesse révélée) dans le contexte général des transformations sociales, politiques et culturelles induites par la disparition de la royauté locale. Cette stratégie, comme on le voit, consiste à réduire la divination présentée comme légitime à la seule prophétie, laquelle prophétie est en outre alignée sur les paroles associées à une figure faisant autorité, telles que Moïse ou Ésaïe. Dans la mesure où ces paroles étaient préservées sur un rouleau déposé au sanctuaire central de Jérusalem, une telle stratégie revenait de fait à assurer le contrôle exclusif de la divination aux scribes ayant accès à la bibliothèque du temple. Du même coup, elle impliquait *de facto* la disqualification institutionnelle de toute autre forme de divination, y compris celles, comme la nécromancie, qui étaient traditionnellement perçues comme un procédé légitime dans la sphère de la famille et du clan (עם).

---

23 Je lis ici selon le TM ; le Pentateuque samaritain (PSam) et la LXX préservent une leçon dont la syntaxe est légèrement simplifiée par rapport à celle du TM.

24 Pour une discussion récente de ce passage et de sa place dans le Deutéronome, avec des références supplémentaires, cf. C. NIHAN, « "Un prophète comme Moïse" (*Deutéronome* 18,15) : Genèse et relectures d'une construction deutéronomiste », dans T. RÖMER (éd.), *La Construction de la figure de Moïse. The Construction of the Figure of Moses* (Trans.S 13), Paris, 2007, p. 43-76.

25 Cf. par exemple SCHMIDT, *op. cit.*, p. 148. Ce consensus s'explique par le fait qu'Es s 8,19-20 représente clairement un supplément à la fin du « mémorial » (Es 6-8), lequel se terminait en Es 8,18, et que le langage de ce passage présente des parallèles avec les rédactions exiliques et post-exiliques du rouleau. La question de savoir si ce supplément date de l'époque néo-babylonienne (ainsi Schmidt), ou d'une époque plus tardive encore est toujours discutée, mais cette question peut rester ouverte ici.

Cette conception générale trouve une illustration narrative, quasiment midrashique, dans le récit de 1 S 28,3-25, lequel raconte comment le roi Saül, acculé par l'armée philistine, aurait consulté à Endor une « maîtresse de l'ancêtre » (בעלת אוב), autrement dit une nécromancienne, pour lui demander de faire « monter » (comprendre : depuis le *šĕʾôl*) le prophète Samuel afin que ce dernier indique à Saül ce qu'il devait faire. Dans la forme qui nous a été transmise, il s'agit là d'un texte tardif (probablement du Ve, voire du IVe siècle avant notre ère), qui présuppose déjà la législation de Dt 18,9-22, ainsi que certaines des traditions les plus tardives sur Saül en 1 Samuel, dont notamment 1 S 15,1-16,13[26]. Le récit commence d'ailleurs par l'affirmation selon laquelle Saül, durant son règne, avait supprimé les אבות ואת־הידענים du territoire d'Israël (1 S 28,3, cf. encore 28,9), en conformité avec la prescription de Dt 18,11[27]. Il est possible que ce récit préserve une tradition plus ancienne, antérieure à la législation de Dt 18,9-22, et d'innombrables tentatives ont été faites en ce sens pour identifier cette tradition ; mais ces tentatives débouchent sur des résultats très fragmentaires, qui ne font l'objet d'aucun consensus, et il faut bien admettre que si une telle tradition a pu exister derrière le récit de 1 S 28, elle ne nous est plus accessible aujourd'hui[28]. La pointe du récit réside dans le bref dialogue entre Saül et Samuel, après que la femme d'Endor a réussi à faire monter ce dernier du *šĕʾôl*. Saül se plaint auprès de Samuel que YHWH ne lui réponde « ni par les prophètes, ni par les songes » (1 S 28,15), autrement dit les principaux mediums oraculaires considérés comme légitimes par le milieu judéen qui compose ou édite ce récit (voir déjà 1 S 28,6, qui ajoute encore à cette liste l'Ourim). Au lieu de lui donner l'oracle qu'il attend, Samuel répète à Saül l'oracle qu'il avait déjà proféré de son vivant, et qui annonce le remplacement de la dynastie de Saül par celle de David : « YHWH t'a arraché la royauté et l'a donnée à un autre, David » (1 S 28,17b, et comparer avec 1 S 15,28). Samuel (ou plutôt son fantôme) rappelle ensuite les raisons du rejet de Saül par la divinité (là encore, en référence au récit de 1 S 15), et finit par annoncer au roi sa mort ainsi que celle de ses fils dans la bataille contre les Philistins qui va suivre le lende-

---

26 Cet épisode semble néanmoins présupposé en 1 Ch 10,13-14, et n'est donc vraisemblablement pas plus tardif que le IVe siècle. Pour une discussion détaillée sur l'origine de ce récit, voir C. NIHAN, « 1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy in Persian Yehud » (*op. cit.*).

27 Cf. en détail NIHAN, *op. cit.*, p. 35 ainsi que p. 50-51. Ce point explique également pourquoi Saül doit se rendre à Endor, en Galilée, c'est-à-dire dans un territoire qui (selon les données des récits de Samuel) n'était pas sous son contrôle, afin de pouvoir consulter l'esprit d'un défunt.

28 Cf. encore récemment A.A. FISCHER, *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 2005, p. 115-122, lequel identifie trois niveaux distincts dans le texte : une tradition ancienne (préservée aux v. 7*.8*.12*.13*.14*), complétée par deux rédactions successives. Selon ce modèle, le récit de base ne serait pas encore hostile à la nécromancie. Cette reconstruction est possible, mais demeure très fragmentaire ; en outre, elle repose sur des critères tellement fragiles qu'elle est difficilement falsifiable. Pour une défense de l'unité compositionnelle de ce récit, cf. NIHAN, *op. cit.*, p. 32-43.

main (1 S 28,18-19). Même si certains détails nous échappent, la fonction générale de cet épisode est évidente : l'esprit de l'ancêtre Samuel a beau être décrit par la nécromancienne comme un אלהים, un être surnaturel (1 S 28,13), il n'a pas le pouvoir de révoquer l'oracle prononcé par le *prophète* Samuel de son vivant contre Saül et sa dynastie ; ce point explique d'ailleurs vraisemblablement le choix de Samuel dans ce récit, bien que ce dernier ne soit pas l'ancêtre de Saül. Il n'y a donc aucune aide à attendre du monde des morts, et les seuls médiums permettant d'accéder à un savoir supra-empirique demeurent ceux mentionnés à deux reprises dans le récit, à savoir les rêves et, surtout, les « prophètes », dont Moïse est à la fois le modèle et le premier représentant (Dt 18,9-22). Le fait que Samuel interpelle Saül en lui reprochant de l'avoir « dérangé » en le faisant monter de la terre (1 S 28,15a : למה הרגזתני) signale que, les morts n'ayant de toute façon aucune connaissance utile à apporter aux vivants, il est préférable de les laisser en paix (le même verbe se retrouve d'ailleurs sur des inscriptions funéraires destinées à écarter les pilleurs)[29], et le fait que le dialogue entre Samuel et Saül se termine par l'annonce de la mort imminente de ce dernier et de ses fils (cf. 1 S 31) associe éventuellement un certain danger à la consultation oraculaire des morts.

À côté du rejet explicite de la nécromancie dans le Deutéronome, ainsi que dans la littérature qui en dépend (notamment en Samuel-Rois), la condamnation d'autres pratiques associées au culte des ancêtres apparaît beaucoup plus limitée, comme on va le voir à présent en discutant Dt 14,1-2 et 26,12-15.

2.2. Incisions rituelles et tonsures (Dt 14,1-2)

Un premier passage, en Dt 14,1-2, interdit la pratique de certaines incisions rituelles dans le cadre du culte funéraire.

> 1 Vous êtes des fils de YHWH, votre dieu ; vous ne vous tailladerez pas, et vous ne ferez pas de rasage entre vos yeux pour le mort, 2 car tu es un peuple consacré à YHWH, ton dieu : c'est toi que YHWH a choisi pour devenir le peuple qui est sa part personnelle entre tous les peuples qui sont à la surface de la terre.

La clause de motivation du v. 2 reprend mot pour mot une clause qui apparaît déjà en Dt 7,6, où elle sert de conclusion à un ensemble de prescriptions traitant des rapports entre « Israël » et les groupes voisins (Dt 7,1-6). Ces prescriptions ne faisaient pas partie du code législatif ancien (Dt 12-26) de la fin de l'époque néo-assyrienne, mais reflètent plutôt le contexte socio-historique du VIe siècle, voire du début du Ve[30]. Dt 14,1-2, qui pré-

---

[29] Cf. là-dessus W.W. HALLO, « Disturbing the Dead », dans M.Z. BRETTLER et M. FISHBANE (éd.), *Minḥah le-Nahum. Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (JSOTSup 154), Sheffield, 1993, p. 183-192.

[30] Voir par exemple R. ACHENBACH, *Israel zwischen Verheissung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11* (EHS.T 422), Frankfurt am Main, 1991,

suppose Dt 7,6, doit donc également être vu comme un texte tardif dans le Deutéronome[31]. Ce passage forme un cadre avec Dt 14,21b (où la même clause de motivation apparaît une dernière fois sous une forme abrégée) autour de la législation de 14,3-20.21a, qui contient la liste des animaux dont la consommation est permise ou interdite et qui a également un parallèle dans le Lévitique (Lv 11,2b-23)[32]. Les pratiques de lacérations et de rasage en l'honneur des défunts sont bien connues dans le Proche-Orient ancien, et sont déjà attestées, par exemple, dans la description du deuil d'El et d'Anat à Ougarit à la suite de la descente de Baal dans le séjour de Mot[33]. L'association de pratiques de rasage aux rites de deuil est également attestée dans plusieurs passages de la Bible hébraïque[34]. La mention dans ce contexte de pratiques de lacérations est plus rare, mais l'on trouve néanmoins quelques attestations dans des passages du livre de Jr[35]. Le contraste de ce point de vue avec la législation du Deutéronome est d'autant plus intéressant que Jr est de manière générale le livre prophétique qui présente la plus grande proximité avec le Deutéronome[36]. Comme c'est généralement le cas, de tels rites n'ont pas nécessairement une signification unique mais ont pour fonction générale de marquer un changement provisoire de statut, qui rapproche pour un temps la personne endeuillée du défunt[37].

---

p. 256 (« spät-exilisch/früh-nachexilisch ») ; T. VEIJOLA, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17* (ATD), Göttingen, 2004, p. 195-196. Dans la mesure où Dt 7,1-6 est présupposé dans une série de traditions du Ve et du IVe siècles, telles qu'Esdras 9-10 (cf. Esd 9,1-2), l'origine de ce texte ne peut pas non plus être postérieure au début du Ve siècle.

31 Là encore, ce point fait l'objet d'un relatif consensus parmi les commentateurs du Deutéronome ; comparer par exemple VEIJOLA, *Das fünfte Buch Mose*, p. 304.

32 Le parallèle entre les instructions de Dt 14,3-20 et de Lv 11,2b-23 suggère que ces deux collections se basent sur une tradition plus ancienne ; sur cette question, voir Ch. NIHAN, « The Laws about Clean and Unclean Animals in Leviticus and Deuteronomy and Their Place in the Formation of the Pentateuch », dans T. DOZEMAN, K. SCHMID et B. SCHWARTZ (éd.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research* (FAT 78), Tübingen, 2011, p. 401-432.

33 KTU 1.5:VI:17b-20a ; 1.6:I:1-3a, et sur ces passages par exemple SPRONK, *op. cit.*, p. 245-247. D'autres exemples similaires pourraient être mentionnés. Un texte en akkadien retrouvé à Ougarit fait également référence à des rites de deuil, dont certains impliquent des lacérations corporelles ; une ligne du texte offre le commentaire suivant : *aḫu-ú-a ki-ma maḫ-ḫe-e* [*d*]*a-mi-šu-nu ra-am-ku* (cf. J. NOUGAYROL, « Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit », *Ugaritica* 5 (1968), p. 1-446, ici p. 267.269, texte 162, l. 11) : « mes frères baignent dans leur sang comme des extatiques ».

34 Voir notamment Es 15:2; 22:12; Jr 16:6; 41:5; 48:37; Ez 7:18; Am 8:10; Mi 1:16 ; Jb 1:20.

35 Voir Jr 16,6 ; 41,5 ; 47,5 ; 48,37.

36 Pour une discussion détaillée des passages de la Bible hébraïque mentionnant les rites de rasage et de lacérations, en lien avec l'interdit de Dt 14,1, voir SCHMIDT, *op. cit.*, p. 166-178.

37 Sur ce point, et ses implications sur le plan méthodologique, voir notamment l'étude de S. OLYAN, « What Do Shaving Rites Accomplish and What Do They Signal in Biblical Ritual Contexts? », *JBL* 117/4, 1998, p. 611-622.

L'interdiction de pratiques de rasage et de lacération en Dt 14,1 est à mettre en lien avec la clause de motivation du v. 2 et, de manière plus générale, avec le contexte littéraire de ce passage au sein du Deutéronome. Les deux chapitres qui précèdent contiennent les deux commandements centraux et complémentaires du Deutéronome : le culte du dieu national, YHWH, doit se pratiquer en un « lieu » (מקום) unique (Dt 12, cf. notamment 12,5-7.11-12.13-14.17-18) ; l'identité de ce lieu n'est pas précisée, mais pour les élites de Judée il s'agit implicitement du sanctuaire central de Jérusalem, comme le précisent plusieurs passages des livres qui suivent (voir par exemple 1 R 8,16, ainsi que 1 R 11,32.36 ; 14,21 // 2 Ch 12,13 ; 2 R 21,7 // 2 Ch 33,4). En outre, ce culte centralisé doit être pratiqué à l'exclusion de la vénération d'autres divinités, comme le souligne Dt 13[38]. Dt 14,1-2, qui suit immédiatement Dt 12-13, doit être lu dans le prolongement de ces deux commandements centraux, mais déplace la perspective en direction de la frontière entre les vivants et les morts. Selon 14,1-2, la reconnaissance de l'autorité du sanctuaire central et de la vénération exclusive de YHWH fait d'Israël un groupe ethnique (עם) « consacré » à YHWH qui, en tant que tel, doit s'abstenir de certaines pratiques de deuil trop étroitement associées au monde des morts. La reprise en 14,2 de la clause de motivation de Dt 7,6 met en outre en parallèle la séparation entre Israël et les groupes voisins (Dt 7,1-6) et entre Israël et le monde des morts (14,1-2) ; dans un cas comme dans l'autre, les échanges avec ces deux domaines doivent être régulés et limités au nom de la consécration d'Israël à la divinité YHWH. Plus spécifiquement, le premier interdit de Dt 14,1 est dirigé contre la pratique d'incisions rituelles en l'honneur du défunt (לא תתגדדו, de גדדI), donc de modifications de l'apparence physique susceptibles de perdurer *au-delà* de la période liminale du deuil. Dans la mesure où la notion de sainteté, dans la Bible hébraïque, est traditionnellement associée à un idéal d'intégrité corporelle, la condamnation de cette pratique dans le contexte de Dt 14,1-2 se comprend bien[39]. Le second interdit, qui est dirigé contre la pratique d'un rasage « entre les deux yeux » (לא תשימו קרחה בין עיניכם, cf. également LXX) est plus énigmatique en apparence, mais doit vraisemblablement se comprendre en référence à un autre passage du Deutéronome, Dt 6,8, selon lequel la place « entre les deux yeux » est précisément réservée au phylactère sur lequel est inscrit le commandement inaugural de Dt 6,4, שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד, commandement que l'on peut peut-être rendre au mieux par « Ecoute, Israël : YHWH est notre dieu, YHWH est (un dieu) un/unique » et qui résume déjà

38 Je n'entre pas ici dans le débat très complexe sur l'histoire de la composition de Dt 12-13. Dans le cadre de cette étude, il suffit de relever qu'à l'époque où Dt 14,1-2 a été inséré dans le Deutéronome, les ch. 12-13 existaient déjà, en tout cas sous une première forme.

39 Comparer par exemple la législation de Lv 21,16-23, qui interdit à un membre de la caste sacerdotale qui souffrirait d'une infirmité physique d'offrir les sacrifices sur l'autel, sous peine de profaner le sanctuaire.

d'une certaine manière le principe du culte unique et exclusif exposé aux ch. 12-13[40].

En somme, les interdits de Dt 14,1, couplés à la clause de motivation de 14,2 (elle-même reprise de Dt 7,6), servent à établir que l'allégeance au dieu national doit nécessairement primer sur l'allégeance due aux ancêtres défunts ; cette allégeance est exprimée dans le langage de la « consécration » d'Israël à YHWH et se manifeste notamment par l'observance de la centralisation du culte sacrificiel et de la vénération exclusive de YHWH (Dt 12-13). Les deux pratiques incriminées ici sont celles qui sont jugées incompatibles avec la consécration à YHWH des membres du groupe social « Israël » (c'est-à-dire, concrètement, les descendants à l'époque perse des anciens royaumes de Samarie et de Juda) : l'une, les incisions rituelles en l'honneur du défunt, parce qu'elle implique une altération volontaire de l'apparence physique qui aurait pour fonction de manifester une forme de solidarité *permanente* avec le monde des morts ; l'autre, le rasage de l'espace situé entre les deux yeux, parce que cette place est réservée au phylactère dont le port doit rappeler en permanence aux Israélites l'autorité exclusive de YHWH et de son sanctuaire central. L'antithèse qui est construite ici entre la sphère de YHWH et le monde des morts peut surprendre, mais elle s'explique si l'on se rappelle que YHWH, tout au long de l'époque du Fer, n'est pas (ou en tout cas pas centralement) une divinité chtonienne, associée au séjour souterrain des morts[41]. Cela étant, et contrairement à ce qui est parfois affirmé, il ne s'agit nullement là d'une forme de condamnation *générale* des pratiques rituelles associées au deuil. Au contraire, rien n'est dit au sujet des autres rites de deuil dont la fonction était également de manifester publiquement un changement de statut rapprochant la personne en deuil du défunt, qu'il s'agisse de rites de privation (jeûnes, lamentations) ou de rites d'altération *temporaire* de l'apparence physique (rasage des cheveux et de la barbe, port du sac, prostration, etc.)[42]. Apparemment, de tels rites, qui sont mentionnés dans de nombreux

[40] Pour cette interprétation du second interdit de Dt 14,1 en référence à Dt 6,8, voir par exemple ACHENBACH, *op. cit.*, p. 301 ; GERTZ, *op. cit.*, p. 559.

[41] Ce point, qui fait aujourd'hui l'objet d'un large consensus, demande toutefois à être nuancé. D'une part, la documentation épigraphique, en particulier l'inscription de Khirbet el-Qom ainsi que les deux feuilles d'argent retrouvées dans un contexte funéraire à Ketef Hinnom, semble indiquer qu'il était possible d'invoquer la protection de YHWH (et d'Ashéra) dans le séjour des morts. D'autre part, s'il est vrai que la divinité « Molech », qui est mentionnée à différentes reprises dans la Bible hébraïque en lien avec des sacrifices de nouveau-nés humains à Jérusalem, correspond en réalité à YHWH-*mlk* (« YHWH-Roi »), ce qui me semble assez vraisemblable, on aurait là l'attestation d'une forme de vénération de YHWH en lien avec le monde des morts à l'époque royale ; voir à ce sujet T. RÖMER, « Le sacrifice humain en Juda et en Israël au premier millénaire avant notre ère », *Archiv für Religionsgeschichte*, NF 1, 1999, p. 16-26.

[42] Pour une description détaillée de ces comportements, ainsi qu'une liste des occurrences dans la Bible hébraïque, voir notamment désormais H. NUTKOWICZ, *L'Homme face à la mort au royaume de Juda*, Paris, 2006, p. 27-60. Comme dans le cas des rites de rasage et de lacérations (voir ci-dessus), ces rites ont pour fonction générale de

passages de la Bible hébraïque, étaient acceptables aux yeux des scribes qui ont composé et transmis le Deutéronome, et nous savons qu'ils continueront à être pratiqués de fait tout au long du Ier millénaire avant notre ère et même au-delà. Concrètement, ce dont il s'agit en Dt 14,1-2, ce n'est pas d'interdire toute forme d'échange ritualisé entre le monde des vivants et celui des morts, mais bien plutôt de restreindre la portée de tels échanges pour les rendre compatibles avec le type de culte à YHWH, centralisé et exclusif, que promeut le Deutéronome.

2.3. Les offrandes alimentaires aux morts (Dt 26,12-15)

Cette conclusion ressort, de manière encore plus manifeste, dans le troisième et dernier passage étudié ici, Dt 26,12-15.

> 12 La troisième année, l'année de la dîme, quand tu auras prélevé toute la dîme sur la totalité de ta récolte, quand tu l'auras donnée au lévite, à l'émigré, à l'orphelin et à la veuve et qu'ils auront mangé à satiété dans ta ville, 13 alors, devant YHWH ton dieu, tu diras : « J'ai ôté de la maison la part sacrée (הקדש), et je l'ai donnée au lévite, à l'émigré, à l'orphelin et à la veuve, suivant tout le commandement que tu m'as donné, sans transgresser ni oublier tes commandements. 14 Je n'en ai rien mangé dans le deuil ; je n'en ai rien ôté lorsque j'étais impur ; et je n'en ai pas donné à un mort. J'ai écouté la voix de YHWH mon dieu, j'ai agi selon tout ce que tu m'as ordonné. 15 Regarde du haut de ta demeure sainte, du haut du ciel, bénis Israël ton peuple et la terre que tu nous as donnée comme tu l'as juré à nos pères, ce pays ruisselant de lait et de miel. »

Cette instruction occupe une position centrale dans la législation du Deutéronome, puisqu'elle clôt la collection des lois en Dt 12-26. Elle fonctionne comme une sorte de complément législatif, ou même d'appendice, à l'instruction de Dt 14,28-29, laquelle prescrit déjà que la dîme de la troisième année soit donnée dans chaque ville aux *personae miserae* comme le lévite, l'émigré, l'orphelin et la veuve – c'est-à-dire les principales catégories de la population qui étaient incapables de subsister par leurs propres moyens – au lieu d'être amenée au sanctuaire central comme la dîme des deux premières années (Dt 14,22-27). Notre passage reprend 14,29 pour ajouter une longue déclaration individuelle qui est censée être récitée par chaque propriétaire foncier après la distribution de cette dîme. Cette déclaration se conclut très logiquement par une exhortation adressée en contrepartie à YHWH à bénir le sol depuis sa résidence céleste, autrement dit, à garantir les récoltes des années suivantes. La précision en 26,13a selon laquelle cette déclaration doit prendre place « devant YHWH » indique vraisemblablement que le propriétaire en question doit se rendre au sanc-

marquer un changement provisoire de statut, qui rapproche pour un temps la personne endeuillée du défunt.

tuaire central pour faire cette confession[43], dont la récitation est par conséquent placée sous le contrôle des prêtres de ce sanctuaire. L'origine de ce passage n'est pas claire, mais dans la mesure où il est nécessairement postérieur à Dt 14,22-27.28-29, il ne doit pas faire partie des sections les plus anciennes de la législation deutéronomique. Dans sa forme actuelle en tout cas, le passage date clairement de l'époque perse ; le langage du v. 15, en particulier, se rencontre uniquement dans des textes postexiliques[44].

La déclaration rapportée aux v. 13-15 reprend l'obligation faite en Dt 14,28-29 de donner la dîme triennale « au lévite, à l'émigré, à l'orphelin et la veuve » (26,13), en la prolongeant toutefois par un triple engagement : « Je n'en ai rien mangé dans le deuil (בעני) ; je n'en ai rien ôté lorsque j'étais impur (טמא) ; et je n'en ai pas donné à un mort (ou “au mort”, למת)[45]» (v. 14a). La première expression fait référence à la coutume (encore pratiquée aujourd'hui dans le judaïsme) consistant à apporter de la nourriture aux membres d'une famille en deuil (cf. Jr 16,7 ; Os 9,4 ; 2 S 3,35) ; la personne qui fait cette déclaration atteste, par conséquent, qu'en cas de deuil éventuel, elle n'a pas accepté de nourriture qui proviendrait de la dîme triennale. La troisième expression semble faire référence à une forme d'offrande alimentaire aux ancêtres défunts, vraisemblablement dans le cadre du culte familial, une pratique attestée ailleurs dans le monde ouest-sémitique aux deux premiers millénaires avant notre ère[46]. La se-

---

[43] Comparer par exemple Dt 14,23 ; 15,20 ; 16,11.16 ; et pour cette observation, voir par exemple A.D.H. MAYES, *Deuteronomy* (NCBC), Grand Rapids, MI–London, 1981, p. 336.

[44] Par exemple, la référence à la demeure divine comme une « demeure sainte » (קדש + מעון) dans les cieux (שמים) se retrouve encore uniquement dans un passage des Chroniques, cf. 2 Ch 30,27 ; pour l'expression « demeure sainte », voir encore Jr 25,30 ; Za 2,13 et Ps 68,5. En théorie, les v. 12-14 peuvent éventuellement être un peu plus anciens que le v. 15. Mais dans tous les cas, ils sont nécessairement plus tardifs que 14,22-27.28-29, et n'appartiennent par conséquent pas au code primitif. Selon R. Achenbach, « Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung », dans A. BERLEJUNG et B. JANOWSKI (éd.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen, 2009, p. 347-369, ici p. 351, Dt 26,12-15 relèverait d'une révision post-deutéronomiste et post-sacerdotale du Deutéronome, ce qui exclurait une datation avant le milieu du Ve siècle. Cette question dépend étroitement de celle, aujourd'hui très controversée, de l'origine du soi-disant « petit credo » qui précède en Dt 26,1-11, qu'il n'est pas possible de discuter dans les limites de cette étude.

[45] La vocalisation du TM en לְמֵת implique une traduction par « à un mort », mais rien n'interdit de penser que le texte consonantique était destiné à être lu à l'origine, לַמֵּת « au mort ».

[46] Cette interprétation est acceptée par la plupart des commentateurs ; voir par exemple LEWIS, *op. cit.*, p. 101-104 ; et plus récemment GERTZ, *op. cit.*, p. 560. Une exception notoire est représentée par SCHMIDT, *op. cit.*, p. 198-199, qui, par analogie avec Dt 14,1, propose de comprendre la forme למת comme signifiant non pas « pour un/le mort » mais « *on account of the dead* » (*dativus commodi*) : il s'agirait alors de la nourriture apportée dans les maisons en deuil par les voisins et les amis, non de la nourriture offerte aux défunts eux-mêmes (cf. aussi ACHENBACH, *« Verunreinigung durch die Berührung Toter »* (*op. cit.*), p. 352, qui hésite entre cette interprétation et la

conde expression mentionne l'abstention de consommer la dîme triennale dans un état d'impureté. Cette mention n'est pas entièrement claire, mais le fait qu'elle soit placée entre la référence au deuil et celle aux offrandes alimentaires aux morts peut indiquer, là également, un contexte funéraire ; l'association entre le pain de deuil et l'impureté est attestée par Os 9,4[47]. Dans ce cas, l'ensemble de l'énumération du v. 14a ferait référence à des rites liés au culte des ancêtres, et serait arrangée selon une séquence chronologique (deuil, impureté consécutive au deuil, offrandes régulières aux ancêtres dans le cadre du culte familial).

Certains commentateurs ont voulu lire dans la déclaration du v. 14a une critique, voire une interdiction générale des offrandes alimentaires aux défunts dans le Deutéronome[48]. Cette conclusion repose toutefois sur une lecture fautive du passage. En réalité, l'interdiction de prélever une part de la dîme triennale pour la donner à un mort s'explique de toute évidence par le fait que cette dîme est désignée par l'expression הקדש, autrement dit « la (portion) sainte, consacrée ». Cette expression, qui apparaît ici pour la première fois dans le Deutéronome, souligne que la dîme prélevée chaque année sur les récoltes appartient de droit au sanctuaire central, et ce même lorsqu'elle est distribuée aux nécessiteux une année sur trois au lieu d'être apportée au sanctuaire pour le bénéfice de son personnel. C'est cette affirmation qui motive l'interdiction de mettre cette dîme en contact avec le monde des morts, soit qu'une partie soit prélevée pour être offerte aux défunts de la famille, soit que cette dîme soit consommée dans un état de deuil ou d'impureté consécutive au deuil. Comme déjà en Dt 14,1-2, l'arrière-plan de l'interdit du v. 14a est donc celui de l'antithèse générale entre le domaine du « sacré », dont le centre est constitué par le sanctuaire central, et le monde des morts. Bien que cette prescription soit introduite en Dt 26,12-15 dans le contexte de la dîme triennale, on peut logiquement l'étendre à l'ensemble de la dîme prélevée chaque année sur les récoltes. Par contre, le texte ne dit rien quant à l'usage pouvant être fait par le propriétaire terrien et sa famille du reste de la récolte, déduction faite de la dîme devant être versée au sanctuaire. Au contraire, l'obligation faite au propriétaire de déclarer qu'il n'a *pas* donné une partie de la dîme aux défunts de sa famille ne fait sens que s'il s'agissait d'une pratique courante

précédente). Cette lecture, bien que possible, me paraît nettement moins probable que la lecture majoritaire. L'emploi du *lamed* comme *dativus commodi* dans l'expression *ntn* + *lĕ* est rare dans la Bible hébraïque, alors que son emploi pour désigner le bénéficiaire d'un don est l'un des mieux attestés ; comparer par exemple D.J.A. CLINES (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, vol. 5, p. 797. En outre, l'argument basé sur le parallèle avec Dt 14,1 est limité, les deux contextes étant largement distincts.

47 Pour cette interprétation, voir par exemple Lewis, *op. cit.*, p. 102-103 ; SCHMIDT, *op. cit.*, p. 199 ; K. van der TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7), Leiden *et al.*, 1996, p. 209.

48 Voir par exemple NIEHR, « Changed Status of the Dead », p. 142-143, qui parle de la « condamnation » des offrandes de nourriture aux ancêtres défunts en Dt 26,14 et dans d'autres textes de la Bible hébraïque.

dans le contexte du culte familial. La fonction du texte n'est pas de condamner de manière générale les offrandes faites aux défunts, mais de s'assurer que ces offrandes sont prélevées sur la part de la récolte qui revient au propriétaire, et non sur celle qui revient au sanctuaire. En d'autres termes, il s'agit exclusivement d'une question de répartition des ressources économiques entre le sanctuaire, d'une part, et les propriétaires fonciers qui exploitent la terre où reposent leurs ancêtres, d'autre part ; sur la part qui n'est *pas* réservée au sanctuaire, la commensalité entre vivants et morts n'est nullement proscrite, mais au contraire présupposée. La perspective est donc exactement la même qu'en Dt 14,1-2 : pour les auteurs du Deutéronome, il ne s'agit pas de proscrire les échanges avec les ancêtres défunts, mais de restreindre et de limiter ces échanges afin qu'ils n'empiètent pas sur la sphère du sanctuaire, laquelle est distincte du domaine des morts. Il est d'ailleurs intéressant de relever, dans ce contexte, que la prescription de Dt 26,12-15 se conclut au v. 15 par le rappel que YHWH est une divinité ouranienne, et non chtonienne, qui a sa demeure « dans les cieux ».

De fait, comme dans le cas déjà mentionné de la plupart des rites de deuil, la pratique consistant à offrir de la nourriture aux défunts va se poursuivre tout au long de l'époque du second temple, et jusque dans le judaïsme rabbinique. Pour l'auteur de Tobit, un écrit juif rédigé autour de 200 avant notre ère, la pratique consistant à répandre du pain (ou, selon les versions, du vin) sur les tombeaux des « justes » (Tob 4,17) est non seulement présentée comme légitime, mais fait partie des recommandations que donne Tobit à son fils Tobias sur son lit de mort, et qui doivent permettre à ce dernier de mener une existence en conformité avec les commandements de la divinité (voir Tob 4,5). Il est vrai que l'on trouve, dans d'autres écrits tardifs, quelques passages qui semblent polémiquer contre les offrandes faites aux morts, tels que par exemple Es 57,6 et Ps 106,28. Néanmoins, de tels passages, par ailleurs peu nombreux, ont en commun de présenter les dons de nourriture aux défunts comme des offrandes sacrificielles[49]. En conséquence, la fonction de ces textes n'est sans doute pas tant de critiquer la pratique générale consistant à offrir de la nourriture aux défunts que la représentation de ces mêmes défunts comme des divinités ou des quasi-divinités à qui l'on présenterait des sacrifices, et dont le culte entrerait ainsi en concurrence avec le culte de YHWH ; cette

[49] Ps 106,28 revient sur l'épisode du séjour d'Israël à Péor (cf. Nb 25,1-5) : « Ils se sont liés au Baal de Péor/ ils ont mangé les sacrifices des morts (זבחי המתים) ». L'expression זבחי המתים est unique dans la Bible hébraïque. L'interprétation d'Es 57,6 est une *crux* classique. Toutefois, si l'on accepte la suggestion de W. IRWIN, « "The Smooth Stones of the Wady" ? Isaiah 57,6 », *CBQ* 29 (1967), p. 31-40, de rapprocher le terme hébreu חלקי d'une racine *ḥlq* III, qui serait elle-même apparentée à l'ougaritique *ḫlq* I, et qui signifierait « mourir, périr » (comparer également l'akkadien *ḫalāqu*(*m*)), on peut rendre ce passage de la manière suivante : « C'est parmi les trépassés du ravin que se trouve ta part ;/ c'est eux, eux qui sont ton lot !/ À eux aussi, tu verses une libation, tu présentes une offrande:/ devant cela, dois-je être réconforté ? ». Les termes hébreux נסך « libation » et מנחה « offrande » sont des termes techniques principalement employés dans le contexte du culte sacrificiel à YHWH.

interprétation est d'ailleurs conforme aux contextes respectifs d'Es 57,6 et de Ps 106,28[50]. Autrement, il est difficile de comprendre comment, vers la fin du IIIe siècle avant notre ère, l'auteur du livre de Tobit peut encore intégrer le don de boissons et d'aliments aux justes défunts dans son catalogue des actions conformes aux commandements divins et aux « œuvres de justice », à côté du respect des parents, de l'aumône aux pauvres, ou de l'observance des mariages endogames[51]. Par ailleurs, la référence en 2 M 12,45 au sacrifice pour les morts offert par Judas Maccabée indique à quel point, même à la fin du premier millénaire, les pratiques effectives pouvaient encore diverger des discours officiels[52].

3. La critique du culte des ancêtres dans la législation « sacerdotale » du Pentateuque (Lévitique et Nombres)

Venons-en à présent à la question du rôle joué par le culte des ancêtres dans la législation dite « sacerdotale », soit l'autre grande tradition législative du Pentateuque. Là encore, comme on le verra, la perspective d'ensemble n'est pas très différente de celle du Deutéronome, même s'il faut bien sûr tenir compte des spécificités propres à chaque tradition. On commencera par une brève remarque générale de méthode. Ce qu'on appelle « législation sacerdotale » désigne en réalité un ensemble complexe de prescriptions, qui concernent essentiellement (mais non exclusivement) la pratique de différents rites, et que l'on trouve notamment dans les livres du Lévitique et dans une partie du livre des Nombres (surtout les ch. 1-10, 15, 19 et 26-36), ainsi que déjà dans quelques passages du livre de l'Exode tels que Ex 12 (prescriptions pour la célébration de la Pâque) ou 31,12-17 (le sabbat). Ces prescriptions forment un ensemble complexe, vraisemblablement rédigé durant l'époque perse au temple de Jérusalem par des scribes qui étaient membres ou clients des principales familles sacerdotales contrôlant ce sanctuaire. Cette collection n'est pas homogène sur le plan littéraire, et sa mise par écrit s'est vraisemblablement étendue sur plusieurs générations durant le Ve et même le IVe siècles. De manière générale, on peut distinguer trois grandes étapes dans la composition de cette

50 Le même constat vaut dans le cas de Ps 16,3-4, si tant est que la référence dans le TM aux « saints qui sont sur/dans la terre » (לקדשים אשר בארץ המה) est bien une référence aux ancêtres défunts (cf. par exemple Niehr, *op. cit.*, p. 143) ; au v. 4, la personne récitant ce poème s'engage notamment à ne plus offrir à ces entités des « libations de sang ».

51 L'existence de cette pratique dans les derniers siècles avant notre ère est également attestée par Sir 30,18 (selon le texte grec et syriaque).

52 La littérature rabbinique connaît encore la tradition selon laquelle des boissons et de la nourriture étaient offertes aux défunts. S. Lieberman, « Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature », dans *Sefer Ha-Yovel li-kbod Tsevi Wolfson [Harry A.] Wolfson Jubilee Volume*, II, New York, 1965, p. 495-532, ici p. 509 n. 20, commente à cet égard : « Sprinkling oil on the dead was tolerated by the rabbis, because of their odoriferous properties » (cité par Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices*, p. 108 n. 1).

législation : une première collection de prescriptions rituelles en Lv 1-16, la loi dite de « sainteté » en Lv 17-26, et enfin, un ensemble de prescriptions rituelles complémentaires en Nombres.

3.1. Les prescriptions rituelles du Lévitique (Lv 1-16)

La première étape correspond à la codification, vraisemblablement durant le Ve siècle avant notre ère, d'un ensemble de prescriptions rituelles en Lv 1-16. Ces prescriptions touchent essentiellement à l'offrande des sacrifices (ch. 1-7) et aux questions relatives au pur et à l'impur (ch. 11-15) ; elles sont intégrées dans un récit un peu plus ancien traitant des origines d'Israël et qui s'étendait en tout cas de la création du monde (Gn 1) à la construction du premier sanctuaire (Ex 40). Il est frappant d'observer que, tant dans le récit sacerdotal en Gn-Ex*, que dans les prescriptions rituelles de Lv 1-16, la critique de pratiques associées au culte des ancêtres ne semble jouer strictement aucun rôle. Au contraire, le récit sacerdotal en Gn insiste à plusieurs reprises sur l'importance du tombeau des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron (cf. Gn 23 ; 25,9-10 ; 35,27-29 et 45,13), et semble ainsi reconnaître la légitimité des pratiques et des représentations centrées sur le tombeau des ancêtres dans la sphère de la famille et du clan[53]. De manière très significative, les prescriptions rassemblées en Lv 1-16 mentionnent une forme d'impureté liée au contact avec des cadavres d'animaux, notamment ceux d'animaux terrestres : quadrupèdes, reptiles et insectes (voir Lv 5,2 ; 11,8b.24-28.31b.32-38.39-40) ; mais cette conception est sans équivalent pour les cadavres humains[54]. Pour le reste, la législation de Lv 1-16 est entièrement silencieuse sur les rites liés aux ancêtres défunts dans la sphère domestique. Ce phénomène s'explique par le fait que la perspective de cette législation concerne d'abord et avant tout

---

[53] Dans les traditions sacerdotales sur les patriarches en Genèse, le lien entre le tombeau familial et la possession du territoire est notamment indiqué par le fait que le terrain sur lequel ce tombeau est situé est systématiquement désigné par le terme אחזה (cf. Gn 23,9.20 ; 49,30 ; 50,13), qui est dans le récit sacerdotal le terme technique employé pour désigner la possession du sol (cf. déjà Gn 17,8). On notera en outre que le récit sacerdotal de Gn ne mentionne jamais une quelconque forme d'impureté engendrée par le contact avec le tombeau des patriarches, comme le prévoit pourtant la législation de Nb 19,11-22 (v. 16). Pour cette observation, voir par exemple récemment T. HIEKE, « Die Unreinheit der Leiche nach der Tora », dans T. NICKLAS, F.V. REITERER et J. VERHEYDEN (éd.), *The Human Body in Death and Resurrection* (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2009), Berlin–New York, 2011, p. 43-65, ici p. 43. Même s'il ne faut pas surévaluer cette interprétation, elle confirme néanmoins l'écart entre les récits de Gn et la législation rituelle de Nb.

[54] L'interprétation de cette législation soulève de nombreuses difficultés, notamment en raison de l'emploi de deux catégories différentes en lien avec les animaux prohibés, טמא pour les quadrupèdes, et שקץ pour les créatures aquatiques et les oiseaux, alors que la législation parallèle de Dt 14,3-20 n'emploie quant à elle que le terme טמא. La distinction introduite par Lv 11 semble renvoyer à deux formes de pollution distinctes, l'une par la seule ingestion שקץ, l'autre par ingestion et par contact, avec טמא. Pour une orientation générale sur ces questions, voir Ch. NIHAN, « The Laws about Clean and Unclean Animals in Leviticus and Deutero-nomy » (*op. cit.*).

le sanctuaire central et ses rites, notamment sacrificiels. La question des pratiques rituelles à l'intérieur de la sphère domestique est exclusivement abordée sous l'angle des rites nécessaires au contrôle et à l'élimination des impuretés physiques ; cette préoccupation, centrale dans la collection formée par les ch. 11-15 (ou même 11-16), semble surtout motivée par le souci des scribes sacerdotaux d'éviter que le sanctuaire ne soit à son tour pollué par les impuretés de la communauté, comme le souligne l'exhortation de Lv 15,31 qui conclut cette collection.[55] Par contre, toutes les autres pratiques rituelles dans la sphère domestique, y compris celles touchant au culte des ancêtres défunts, sont passées sous silence, et ne font l'objet d'aucune prescription spécifique en Lv 1-16.

3.2. L'interdiction de rites associés au culte des ancêtres dans la loi de « sainteté » (Lv 17-26)

Ce n'est que dans la loi de sainteté, un écrit qui date vraisemblablement de la seconde moitié du Ve siècle avant notre ère, que l'on rencontre pour la première fois dans la tradition sacerdotale une critique de certains rites associés au culte des ancêtres[56]. Même là, cependant, cette polémique demeure très restreinte, puisque les auteurs de la loi de sainteté se contentent de reprendre deux des interdits du Deutéronome, dirigés respectivement contre les incisions rituelles en l'honneur d'un défunt et contre la consultation des ancêtres. Dans la loi de sainteté, ces deux interdits sont mentionnés à l'intérieur d'une liste complexe, et quelque peu hétérogène en apparence, de pratiques illicites ; cette liste apparaît dans l'un des textes-clé de cette législation, Lv 19, aux v. 26-31[57].

> 26 Ne mangez pas au-dessus du sang (ou : avec le sang, על־הדם) ; ne pratiquez pas la divination (נחש) ni l'incantation (ענן) ; 27 ne taillez pas le côté de votre tête (chevelure), et ne supprime pas le côté de ta barbe[58] ; 28 ne vous faites pas d'incisions sur le corps pour le défunt, et ne vous faites pas

[55] Sur la conception générale de la pollution reflétée par l'instruction de Lv 15,31, voir Ch. NIHAN, « Forms and Functions of Purity in Leviticus », dans C. FREVEL et Ch. NIHAN (éd.), *Purity in Ancient Judaism and the Ancient Mediterranean*, à paraître.

[56] Pour cette datation, voir notamment E. OTTO, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch. Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens* (FAT 30), Tübingen, 2000, p. 196-211; Ch. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of Leviticus* (FAT 2.25), Tübingen, 2007, p. 545-559. J'adopte ici l'expression « loi de sainteté », plutôt que celle, plus usuelle, de « code de sainteté », dans la mesure où, contrairement au code d'alliance et au code deutéronomique, cette législation n'a vraisemblablement jamais été transmise comme un document séparé mais a d'emblée été composée comme un supplément aux ch. 1-16 du Lévitique.

[57] Pour cette délimitation du passage, voir NIHAN, *op. cit.,* p. 465. D'autres auteurs incluent le v. 32 avec les v. 26-31: comparer par exemple Lewis, *op. cit.*, p. 161-162.

[58] Selon le texte hébreu préservé par le TM ; le PSam, la LXX et d'autres versions lisent ici le pluriel.

> de dessin ni de tatouage[59] : c'est moi YHWH ; 29 ne profane pas ta fille en la prostituant, au risque que le pays (tout entier) ne se prostitue et ne se remplisse d'impudicité ; 30 observez mes sabbats, et révérez mon sanctuaire : c'est moi YHWH. 31 Ne vous tournez pas vers les ancêtres, ne cherchez pas ceux qui ont le savoir (אל האבות ואל־הידענים)[60], afin de vous souiller avec eux : c'est moi YHWH, votre dieu.

Comme le reste de Lv 19, les interdits des v. 26-31 illustrent les conditions que doivent remplir les Israélites pour être « consacrés » (קדוש) à YHWH (cf. 19,2), en soulignant ici la nécessité d'une forme de loyauté exclusive à l'égard de la divinité. Le petit catalogue élaboré à cette fin par les scribes responsables de la loi de sainteté s'inspire très clairement de la législation deutéronomique, qui est ici élargie et complétée, notamment en ce qui concerne Dt 14,1-2 et 18,10-11. Les interdits de Dt 18,10-11 servent de cadre à Lv 19,26-31, puisque Dt 18,10b est repris en Lv 19,26b, alors que Dt 18,11b correspond à Lv 19,31a. L'interdit, quant à lui, de Dt 14,1 est repris, en étant amplifié, en Lv 19,27-28. Lv 19,28a fait clairement référence à des incisions rituelles en l'honneur d'un défunt, même si le terme employé ici est נפש, plutôt que מת (comme en Dt 14,1 et 26,14). Il est plus difficile de déterminer si les autres pratiques mentionnées dans le contexte des v. 27-28, rasage de la chevelure et de la barbe (v. 27) et tatouage (v. 28b), font également référence à des rites funéraires spécifiquement. Dans le cas du v. 27, en tout cas, compte tenu du parallèle avec Dt 14,1, cette interprétation paraît la plus vraisemblable ; la mention de tatouages en 19,28b pourrait relever d'une généralisation de la critique contre les incisions rituelles en l'honneur des défunts, qui étendrait cette critique à toute forme d'altération permanente de l'apparence physique, indépendamment d'un contexte spécifiquement funéraire[61]. La principale innovation des scribes responsables de la loi de sainteté consiste ici à combiner ces interdits repris à Dt 14,1 et 18,10-11 avec d'autres interdits qui reflè-

---

59 L'étymologie du terme hébreu קעקע est problématique, mais la traduction par « tatouage » demeure la plus vraisemblable. On notera que c'est déjà ainsi que semblent avoir compris la plupart des traditions anciennes : la LXX lit γράμματα στικτὰ, alors que le Targum Onkelos a *rûšmîn ḥărîtîn,* « signes incisés ».

60 La traduction adoptée ici comprend la construction syntaxique de l'hébreu au sens où chacun des deux termes אבות et ידענים est en rapport avec un verbe différent (פנה et בקש respectivement) ; dans ce cas, il faut comprendre que ces deux termes ne forment pas un hendiadys ici, comme c'est souvent le cas ailleurs dans la Bible hébraïque, mais renvoient de fait à deux entités distinctes, bien qu'étroitement apparentées. Pour une traduction similaire, voir LEWIS, *op. cit.*, p. 161.

61 Ainsi par exemple MILGROM, *Leviticus 17-22*, New York, 2000, p. 1694-1695, qui considère également qu'il est vain de chercher un contexte spécifiquement funéraire derrière l'emploi de ce terme ; toutefois, son idée selon laquelle cet interdit viserait à promouvoir l'abolition de l'esclavage (en rendant impossible le marquage physique des esclaves) me paraît hautement improbable. D'autres commentateurs maintiennent l'idée d'un contexte funéraire derrière ce dernier interdit, mais sans parvenir à spécifier lequel. K. ELLIGER, *Leviticus* (HAT I,7), Tübingen,1966, songeait à des dessins sur la peau dont la fonction aurait été apotropaïque (éloigner les esprits des morts), mais cette hypothèse est entièrement spéculative.

tent typiquement les préoccupations de ces scribes, telles que la pureté rituelle du pays (19,29, et comparer déjà Lv 18,24-30), ainsi qu'avec l'exhortation à observer les sabbats et à révérer le sanctuaire (19,30), exhortation qui résume un aspect essentiel du programme politico-religieux des auteurs de cette législation[62].

Ces deux interdits apparaissent encore aux ch. 20-21 de la loi de sainteté. L'interdit de 19,27-28 est répété à propos des prêtres du sanctuaire en 21,5. Même si la formulation diffère en partie, les pratiques prohibées sont le rasage de la chevelure et de la barbe ainsi que les incisions sur le corps. L'association de ces pratiques avec un contexte funéraire n'est pas explicite, mais est suggérée par le contexte immédiat des v. 1b-4 qui interdisent aux prêtres de se souiller au contact d'un défunt, sauf pour leur proche parenté (voir encore ci-dessous) ; l'omission des tatouages dans l'énumération de 21,5 semble corroborer l'hypothèse selon laquelle la mention de cette pratique en 19,28 n'a pas en vue un contexte spécifiquement funéraire mais relève d'une prohibition plus générale. L'interdiction de la nécromancie, pour sa part, est rappelée en deux endroits stratégiques du ch. 20, v. 6 et 27. La formulation de 20,6 est très proche de celle de 19,31a, comme le montre la comparaison ci-dessous :

> 19,31a Ne vous tournez pas vers les ancêtres, ne cherchez pas ceux qui ont le savoir (ancestral) afin de vous souiller (לטמאה) avec eux.
> 20,6 Si une personne (נפש) se tourne vers les ancêtres, ceux qui ont le savoir (ancestral), afin de se prostituer (לזנות) avec eux, je (= YHWH) dresserai ma face contre cette personne, et je la retrancherai du sein de son clan.

L'expression traduite ici par « se prostituer avec eux » est typiquement employée, dans la Bible hébraïque, pour le culte rendu à des divinités autres que YHWH[63]. Le remplacement de l'expression לטמאה en 19,31 par לזנות en 20,6 indique par conséquent un changement subtil de perspective, l'accent étant désormais mis non plus sur la pollution engendrée par la communication avec le monde des morts mais sur la divinisation, ou la quasi-divinisation, des ancêtres défunts que cette pratique implique. En outre, le passage de la formulation apodictique de 19,31 à la formulation casuistique de 20,6 rend possible l'introduction d'une sanction précise, qui désigne vraisemblablement l'expulsion du coupable hors de la communauté[64].

---

62 Sur cet aspect de la loi de sainteté, voir notamment A. RUWE, « *Heiligkeitsgesetz » und « Priesterschrift ». Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2* (*FAT* 26), Tübingen, 1999.

63 C'est déjà le cas dans le passage qui précède immédiatement, en Lv 20,5. Autrement, comparer Ex 34,15.16 ; Lv 17,7 (Nb 15,39) ; Dt 31,16 ; Jg 2,17 ; 8,17.33 ; Ez 6,9 ; 23,30 ; 1 Ch 5,25.

64 Bien que cette question soit toujours disputée, l'hypothèse classique qui relie l'emploi du verbe כרת au Niphal ou au Hiphil à une forme d'exclusion de la communauté demeure à mon sens la plus vraisemblable ; cf. la discussion chez NIHAN, *op. cit.*, p. 406-407 et n. 51, avec un bref état de la discussion récente.

La prohibition de la nécromancie revient encore une dernière fois en 20,27, sous la forme d'un bref appendice à la législation du ch. 20.

> 20,27 Si un homme ou une femme ont chez eux/en eux (בהם) un ancêtre (אוב) ou un (esprit) qui a le savoir ancestral (ידעני), ils seront mis à mort ; on les lapidera, leur sang retombera sur eux.

La différence dans la sanction mentionnée ici par rapport à celle de 20,6 s'explique vraisemblablement par le fait que cette prescription vise désormais non plus de manière générale les personnes recourant à la consultation nécromantique, mais des personnes plus spécifiquement associées à l'exercice de cette pratique. L'expression servant à désigner le nécromant (qui peut être un homme ou une femme) n'est pas attestée ailleurs dans la Bible hébraïque, et a donné lieu à de nombreuses interprétations qui dépendent notamment du sens de la préposition suffixée בהם. Tropper, qui comprend cette préposition au sens de « en eux », propose d'y voir une référence polémique à une conception médiumnique de la nécromancie[65]. Cette interprétation est possible, mais pas forcément nécessaire[66]. On peut aussi comprendre que le texte de Lv 20,27 fait ici référence à des représentations matérielles d'ancêtres défunts conservées dans les maisons sous forme de figurines ou éventuellement de masques mortuaires (cf. 2 R 21,6 ; 2 R 23,24, et à ce sujet *supra*, 2.1.). Dans ce cas, il faut traduire בהם par « chez eux », et non « en eux », et comprendre l'interdit de 20,27 comme étant d'abord dirigé contre la pratique consistant à conserver à domicile des représentations matérielles des ancêtres défunts à des fins de consultation nécro-mantique. Il demeure difficile de trancher avec certitude entre ces deux possibilités sur la base des indices livrés par le texte[67].

De manière générale, les interdits relatifs à des pratiques rituelles associées au monde des morts jouent un rôle limité dans la loi de sainteté (Lv 17-26), et, surtout, ils ne font que reprendre pour l'essentiel une partie des interdits du Deutéronome ; la prescription de Dt 26,12-15, qui interdit de prélever de la nourriture pour les morts sur la dîme triennale (*supra*, 2.3.) n'est par contre pas reprise, vraisemblablement en raison de son caractère spécifique et limité[68]. La reprise d'une partie des interdits du Dt dans la loi

---

65 TROPPER, *Nekromantie*, p. 264-268.

66 À mon sens, les arguments avancés par TROPPER sont d'une portée limitée (voir *op. cit.*, p. 266). L'affirmation selon laquelle la traduction de la préposition ב dans l'expression היה ב par « en » plutôt que « chez » serait la plus évidente n'est pas nécessairement correcte d'un point de vue syntaxique, surtout au regard de la tradition selon laquelle les esprits des défunts pouvaient exister sous forme de représentations matérielles (figurines ou masques mortuaires). De même, le fait que cette prescription fasse référence aussi bien à des spécialistes féminins que masculins, et qu'elle emploie les termes אוב et ידעני au singulier, plutôt qu'au pluriel, ne constitue pas non plus des indices clairs d'une référence à des phénomènes médiumniques.

67 Comme indiqué plus haut, le fait que la LXX traduise ici, comme dans la plupart des autres occurrences, le terme אוב par ἐγγαστρίμυθος, « ventriloque », semble relever d'une polémique plus tardive.

68 Contrairement au code deutéronomique, la loi de sainteté de Lv 17-26 ne connaît pas de législation sur la dîme, ce qui explique d'autant mieux que la loi de Dt 26,12-15

de sainteté correspond au caractère général de cette législation, laquelle complète les prescriptions spécifiquement rituelles de Lv 1-16 par une législation plus générale qui réinterprète et révise une partie des lois civiles et criminelles du code d'alliance (Ex 21-23) et du code deutéronomique (Dt 12-26). Dans le cas des incisions rituelles (Lv 19,27-28 ; 21,5) et des pratiques de consultation oraculaire des défunts (Lv 19,31a ; 20,6 et 20,17), les scribes qui ont composé la loi de sainteté au Ve siècle avant notre ère prolongent la perspective déjà introduite en Dt 14,1 en associant étroitement ces interdictions avec la « consécration » du groupe social « Israël » à son patron divin. Les interdictions générales contre les incisions rituelles et la nécromancie en Lv 19 font partie d'une liste de commandements introduits par une exhortation à la sanctification (Lv 19,2). Dans le cas des prêtres, la répétition de l'interdit des incisions est immédiatement suivie par l'affirmation que les prêtres (plus encore que le reste du peuple) sont consacrés à YHWH et doivent s'abstenir de toute forme de profanation (Lv 21,6). Quant aux deux lois casuistiques sur la nécromancie en Lv 20,6 et 20,27, elles encadrent deux exhortations centrales à la sanctification du peuple (Lv 20,7-8 et 20,22-26), qui prolongent et développent l'exhortation initiale de Lv 19,2. En outre, la notion de sainteté est désormais mise en rapport de manière explicite avec le sanctuaire central, comme le souligne notamment l'exhortation déjà mentionnée à « révérer le sanctuaire » (Lv 19,30) qui précède immédiatement l'interdit contre la consultation des ancêtres défunts en 19,31. Comme dans le Deutéronome déjà (voir notamment Dt 26,12-15), mais de manière plus développée encore, la fonction des interdits liés au culte des morts dans la loi de sainteté est de souligner que l'allégeance au sanctuaire central doit primer sur l'allégeance aux ancêtres, et que cette allégeance au sanctuaire est incompatible avec certaines pratiques rituelles dans le cadre du culte domestique, pratiques par ailleurs déjà condamnées dans le Deutéronome. Même si la conception sous-jacente de la notion de « sainteté » est quelque peu différente dans les deux corpus, les interdits liés au culte des morts dans la loi de sainteté sont très proches, tant par leur nature que par leur fonction, des interdits du Deutéronome. Pas plus que dans le Deutéronome, il n'y a dans la loi de sainteté aucun « rejet » ou « abandon » général du culte des ancêtres défunts, tout au plus un développement, par ailleurs limité, de certains aspects des interdits du Deutéronome, tels que l'introduction désormais de sanctions pour la nécromancie (Lv 20,6 et 20,27) ou l'extension de l'interdit du rasage de Dt 14,1 en 19,27.

---

sur la dîme triennale ne soit pas reprise ici. Ce n'est que dans le supplément plus tardif de Lv 27 que la problématique de la dîme sur les récoltes qui doit être versée au sanctuaire est introduite, cf. Lv 27,30-33, mais cependant toujours sans référence à la question de la dîme triennale mentionnée en Dt 14,28-29 et 26,12-15.

3.3. Les lois rituelles du livres des Nombres et l'impureté des cadavres

La législation sacerdotale dans le Pentateuque est encore complétée par de nombreuses prescriptions, essentiellement d'ordre rituel, qui sont préservées dans le livre des Nombres (Nb 1-10 ; 15 ; 19 et 27-36). Ces prescriptions sont essentiellement d'ordre rituel, et complètent les prescriptions plus anciennes de l'Exode et du Lévitique. Bien qu'il s'agisse d'un matériau complexe, voire hétérogène, sa compilation semble correspondre aux derniers stades de la composition du Pentateuque, et pourrait dater du IVe siècle avant notre ère[69].

De manière générale, on ne trouve dans les prescriptions de Nombres aucune critique explicite du culte des ancêtres défunts ou des rites associés à ce culte ; de ce point de vue, le constat est similaire à celui déjà enregistré pour les prescriptions rituelles des livres d'Exode et du Lévitique. On observe toutefois une transformation significative dans le rapport entre les vivants et leurs morts, à savoir l'introduction d'une conception selon laquelle le contact avec un défunt est une source de pollution majeure. Cette conception n'a pas véritablement d'équivalent en Exode et en Lévitique.

Dans le Lévitique, on trouve à plusieurs reprises l'idée selon laquelle le sanctuaire ne doit pas être profané par un cadavre, que ce soit de manière directe ou indirecte. En Lv 10, les cadavres des deux fils du grand prêtre Aaron, Nadab et Abihu, sont ainsi immédiatement retirés de l'enceinte du sanctuaire après leur mort (Lv 10,4-5), et le sanctuaire est ensuite entièrement purifié (Lv 16)[70]. Selon la « loi de sainteté » (Lv 17-26), les prêtres responsables du sanctuaire ne sont autorisés à s'approcher d'un mort que dans le cas de parents au premier degré : mère, père, fils, fille frère et sœur (Lv 21,2b-4 ; une règle similaire se trouve en Ez 44,25). Dans le cas du grand prêtre, toute forme de contact avec un défunt est proscrite (Lv 21,11) ; cette plus grande rigueur, dans le cas du grand prêtre, s'explique par le fait que ce dernier, de par sa plus grande sacralité, est seul autorisé à pénétrer dans la partie la plus sainte du sanctuaire (cf. Lv 16,11-19, ainsi que Ex 30,10), et ne doit pas non plus quitter l'enceinte du temple (Lv 21,12). Le fait que ces instructions concernent exclusivement les membres de la caste sacerdotale correspond au fait que ces derniers sont spécifiquement en charge du sanctuaire et des offrandes à la divinité ; en outre, l'exemple du grand prêtre démontre que l'interdiction, partielle

---

[69] Pour ce modèle général, voir notamment R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden, 2003, p. 130-140, 141-172, 443-633. De manière générale, l'hypothèse selon laquelle l'édition finale du livre des Nombres daterait de la fin de l'époque perse (IVe siècle) et refléterait massivement l'idéologie des prêtres du second temple à Jérusalem est une idée ancienne, mais qui semble à nouveau faire l'objet d'un certain consensus. Comparer par exemple I. KISLEV, « The Investiture of Joshua (Numbers 27:12-23) and the Dispute on the Form of Leadership in *Yehud* », *VT* 59, 2009, p. 429-445.

[70] Le lien entre ces deux textes, qui encadrent la législation sur le pur et l'impur en Lv 11-15, est signalé par le fait que le grand rituel de purification du sanctuaire est introduit en Lv 16,1 par une référence à la mort des deux fils d'Aaron en Lv 10.

ou totale, de contacts avec les morts pour la caste sacerdotale est directement corrélée à la protection des différentes zones du sanctuaire. Ces instructions n'impliquent encore aucune théorie générale de l'impureté liée aux défunts (il est d'ailleurs frappant d'observer que cette conception est entièrement absente des instructions sur le pur et l'impur en Lv 11-15, comme on l'a déjà relevé, *supra*, § 3.1.). Elles reflètent plutôt la préoccupation, commune à plusieurs cultures de l'Antiquité, de maintenir une séparation relativement stricte entre les sanctuaires et le monde des morts[71]. Ce n'est véritablement que dans la législation rituelle du livre des Nombres que l'on voit émerger une conception plus générale selon laquelle l'ensemble des membres du groupe social « Israël », et non plus seulement les prêtres du sanctuaire, peuvent être rendus impurs par le contact, direct ou indirect, avec un défunt. Plusieurs auteurs récents ont voulu mettre ce développement en rapport avec l'hypothèse d'un rejet grandissant du culte des ancêtres défunts dans l'Israël ancien ; il reste cependant à voir si cette conception est réellement appuyée par les textes.

La notion selon laquelle le contact avec un défunt représente une source majeure de pollution est mentionnée dans différents passages du livre des Nombres, le plus souvent toutefois de manière succincte[72]. Selon Nb 5,1-4 toute personne affectée par une maladie de peau du type צרעת (cf. Lv 13,1-46)[73], par un écoulement morbide des parties génitales (זוב), ou encore rendue impure (טמא) par un cadavre (נפש)[74] doit être expulsée du campement (5,2) ; la raison donnée dans le verset suivant est que le campement au milieu duquel YHWH demeure ne doit pas être « souillé » (à nouveau avec la racine טמא) par ces trois formes majeures d'impureté (5,3). Le « camp », ou « campement » (מחנה), correspond dans la fiction narrative du Pentateuque à l'espace habité par la communauté d'Israël durant son séjour au désert. L'expulsion hors du campement était déjà prévue dans le Lévitique pour le cas des personnes affectées d'une maladie de peau de type צרעת (Lv 13,45-46), mais pas pour les deux autres cas ; on a donc affaire là à une révision des prescriptions rituelles du Lévitique qui généralise le principe posé en Lv 13 en l'élargissant à deux autres formes majeures d'impureté. L'affection désignée par le terme hébreu זוב, et qui

[71] A ce sujet, voir notamment désormais ACHENBACH, « Verunreinigung durch die Berührung Toter » (*op. cit.*) ; et pour la Grèce, comparer par exemple PARKER, *Miasma. Purification and Pollution in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, p. 32-73.

[72] Pour une synthèse récente (quoique très générale), cf. par exemple HIEKE, *op. cit.*, p. 53-60.

[73] Ce terme est traditionnellement rendu par « lèpre », mais cette traduction, comme on le sait, est clairement fautive ; en réalité, il s'agit d'une expression employée par les scribes sacerdotaux pour désigner différents types d'affection cutanée qui ont en commun d'être considérés comme pathologiques, et dont les principales formes sont décrites en Lv 13-14.

[74] Bien que ce sens du terme hébreu נפש ait parfois été disputé, il est en réalité indéniable dans certains passages de la Bible hébraïque, notamment dans les traditions sacerdotales. Comparer par exemple les exemples mentionnés dans le *Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 5, p. 731.

désigne un écoulement morbide des parties génitales (type gonorrhée) était déjà désignée dans le Lévitique comme une source d'impureté majeure, mais la législation correspondante (Lv 15), bien qu'elle souligne le caractère hautement contagieux de la personne affectée (cf. 15,2b-12.25-27) ne prescrit pas encore son expulsion hors du camp. Quant à la troisième et dernière forme d'impureté mentionnée en Nb 5,2, l'impureté engendrée par contact avec un cadavre, elle est ici introduite pour la première fois dans la législation rituelle du Pentateuque. Bien que l'interprétation de ce passage demeure délicate en raison de son caractère succinct, l'explication donnée en 5,3 semble indiquer que la radicalisation des prescriptions relatives à l'impureté par rapport au Lévitique correspond à une forme d'extension du domaine sacré à l'ensemble du campement, donc de la communauté. Dans le Lévitique, la principale fonction des prescriptions sur le pur et l'impur était d'éviter que le sanctuaire central ne soit souillé par les impuretés de la communauté, comme l'affirme Lv 15,31 ; c'est d'ailleurs pour cette raison que les instructions de Lv 11-15 sont suivies par un grand rituel pour la purification du sanctuaire (Lv 16). En Nb 5,3, cette préoccupation est désormais explicitement élargie au campement, dans une formulation qui reprend d'ailleurs explicitement Lv 15,31 :

> Lv 15,31 Vous séparerez les Israélites de leurs impuretés[75], de manière à ce qu'ils ne meurent pas à cause de leurs impuretés, pour avoir rendu impure ma demeure qui est au milieu d'eux.
> Nb 5,3 Hommes et femmes, vous les renverrez à l'extérieur du campement, vous les renverrez : ainsi, ils ne rendront pas impur pas leur campement, au milieu duquel je (= YHWH) demeure.

L'impureté engendrée par le contact avec un cadavre est encore mentionnée brièvement dans un autre passage de la collection formée par Nb 1-10, en Nb 9,6-14, où il est fait mention d'Israélites qui, ayant été rendus impurs « à cause d'un cadavre (d'être humain) » (נפש [אדם] Nb 9,6.7.10)[76], se trouvent dans l'impossibilité de célébrer le rite de la Pâque à la date fixée, soit le quatorzième jour du premier mois de l'année (cf. Ex 12,6), et sont alors instruits par Moïse de célébrer le rite le quatorzième jour du *second* mois de l'année (Nb 9,11). Comme en Nb 5,2-4, la pollution engendrée par contact avec un mort est ainsi présentée comme une forme d'impureté

[75] Selon le texte hébreu préservé par le TM ; le PSam et la LXX préservent une leçon légèrement différente : « vous avertirez les Israélites à cause de leur impureté », avec le verbe זהר au lieu de נזר. Bien que les deux leçons fassent sens dans le contexte, celle du TM a un parallèle étroit en Lv 22,2 et peut être préférée.

[76] En Nb 9,6.7, le texte hébreu précise נפש אדם « cadavre humain », afin de distinguer cette forme de pollution de la pollution engendrée par le contact avec un cadavre d'animal (cf. Lv 5,2 et Lv 11). Cette précision est omise par la suite en Nb 9,10, qui lit simplement נפש.

majeure, qui rend impossible la participation aux principaux rituels de la communauté[77].

Toutefois, c'est seulement plus loin dans le livre des Nombres, en Nb 19,11-22, que cette forme de pollution fait l'objet d'une prescription rituelle détaillée.[78] Dans sa forme actuelle, l'instruction des v. 11-22 contient un premier résumé général (v. 11-13), qui est ensuite repris et développé dans le reste du texte (v. 14-22). Les v. 11-13 font clairement référence à une forme de souillure par contact direct avec un cadavre humain, comme l'indique le verbe employé en 19,11, נגע, « toucher » ; comme en Nb 9,6.7 déjà, l'expression employée pour désigner le cadavre est נפש אדם. Une durée de sept jours est assignée à cette impureté, et il est requis que la personne soit purifiée à l'aide de l'eau rituelle des v. 1-10 le troisième jour, sous peine d'être « retranchée » de la communauté, autrement dit, exclue, comme le prévoit également Nb 5,2-4. Cette sentence est motivée par l'affirmation selon laquelle l'omission du rite de purification aurait pour conséquence de « souiller » (טמא) le sanctuaire de YHWH (19,13, répété en 19,20). En 19,14-22, la durée de l'impureté et les mesures prescrites sont similaires, mais ces versets introduisent de nombreux détails supplémentaires, ainsi que quelques variantes significatives : selon 19,19 par exemple, la purification à l'aide de l'eau rituelle doit prendre place non seulement le troisième jour, mais également le septième. Surtout, cette forme de pollution est désormais étendue à plusieurs autres cas de figure, dont certains n'impliquent pas de contact direct avec un cadavre, comme le soulignent les v. 14-16 :

> 14 Voici la loi (תורה) : lorsqu'une personne meurt dans une tente (G : une maison)[79], quiconque entre dans la tente et quiconque se trouve (déjà) dans la tente est impur pour sept jours. 15 Et tout récipient ouvert, dépourvu de fil d'attache, est impur. 16 Quiconque touche (נגע) dans les champs un homme tué par l'épée, un mort[80], des ossements humains, ou encore une tombe, est impur pour sept jours.

---

[77] On pourrait mentionner encore dans ce contexte le cas du *nāzîr* en Nb 6,1-21, lequel doit s'abstenir de tout contact avec un défunt durant le temps de sa consécration, et doit par conséquent être reconsacré au cas où il serait malgré tout en contact avec un défunt (cf. Nb 6,9-12). Toutefois, ce cas est distinct de ceux discutés dans les prescriptions de Nb 5,1-4 ; 9,6-14 et 19,11-22, dans la mesure où le *nāzîr* a en réalité un statut comparable, sinon identique, à celui du grand prêtre et est donc soumis aux mêmes règles que ce dernier (cf. Lv 21,10-15).

[78] Cf. en détail l'étude de Christian Frevel dans ce volume.

[79] La référence à la « tente » dans le TM est clairement une adaptation de la législation de Nb 19 à la fiction narrative du séjour d'Israël au désert dans le Pentateuque ; comparer par exemple H. SEEBASS, *Numeri. 2. Teilband. Numeri 10,11-22,1*, Neukirchen-Vluyn, 2003, p. 258.

[80] Il faut vraisemblablement comprendre ici : de mort naturelle, par opposition à la personne tuée par l'épée, laquelle est mentionnée immédiatement avant ; comparer par exemple B. LEVINE, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4), New York, 1993, p. 467.

La législation de Nb 19 soulève de nombreuses difficultés, notamment quant à certains aspects du concept de pollution reflété par ce texte, qu'il n'est pas possible (ni d'ailleurs nécessaire) de discuter ici[81]. L'interprétation de ce texte semble d'ailleurs avoir fait l'objet de débats dans le judaïsme de l'Antiquité, en particulier à Qumrân et dans le judaïsme rabbinique[82]. Une partie des difficultés soulevées par la législation de Nb 19 est à mettre en rapport avec le fait que ce texte est clairement composite, bien qu'il n'y ait guère de consensus sur sa genèse et son développement. Dans la mesure où Nb 19 interrompt la transition entre le récit de Nb 16-17 (et son supplément en Nb 18) et celui de Nb 20, il semble clairement avoir été interpolé à un stade tardif de la composition du livre des Nombres. En conséquence, l'hypothèse la plus vraisemblable est que les scribes sacerdotaux qui ont révisé ce recueil dans le courant du IV[e] siècle ont inséré cette législation sur la base d'une tradition plus ancienne, qu'il est toutefois difficile de reconstruire dans l'état actuel du texte[83].

Comme déjà mentionné, plusieurs commentateurs du livre des Nombres ont soutenu ces dernières années l'hypothèse selon laquelle l'introduction de cette législation détaillée sur les mesures à prendre en cas de pollution par contact, direct ou indirect, avec un défunt doit être comprise sur l'arrière-plan du rejet grandissant, parmi les élites judéennes, du culte des ancêtres[84]. En dépit de sa relative popularité, cette ligne d'analyse ne me paraît pas entièrement convaincante. Le thème de cette législation n'est pas le culte des ancêtres, mais le rapport entre le sanctuaire central et la mort comme phénomène biologique. Les échanges entre vivants et morts sont exclusivement envisagés sous l'aspect du contact, direct ou indirect, avec des cadavres en décomposition (par exemple avant leur mise en terre, Nb 19,14) ou déjà décomposés (les ossements mentionnés en 19,16). De manière générale, la fonction de cette législation n'est pas de prohiber les contacts avec les morts, mais de placer de tels échanges *sous le contrôle du sanctuaire central*. Cette stratégie est réalisée en assignant désormais une

81 La principale difficulté vient de ce que les cendres de la vache rousse qui servent à la préparation de l'eau utilisée dans la purification des personnes rendues impures par contact avec un défunt sont décrites comme un חטאת, une offrande de purification, et rendent à leur tour impures les personnes impliquées dans la préparation de ces cendres. Sur ce problème, voir notamment notamment J. MILGROM, « The Paradox of the Red Cow (Num. xix) », *VT* 31, 1981, p. 62-72 ; A.I. BAUMGARTEN, « The Paradox of the Red Heifer », *VT* 43, 1993, p. 442-451 ; W.K. GILDERS, « Why Does Eleazar Sprinkle the Red Cow Blood? Making Sense of a Biblical Ritual », *JHS* 6/9, 2006 ; ainsi que la contribution de C. Frevel dans ce volume.

82 Voir à ce sujet par exemple H.K. HARRINGTON, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis. Biblical Foundations* (SBL.DS 143), Atlanta, GA, 1993, p. 69-77, 141-179, qui offre une présentation et une brève comparaison des traditions esséniennes et rabbiniques sur cet aspect des concepts de pollution dans le judaïsme de l'Antiquité.

83 Le fait que Nb 19 n'a pas été inséré en Nb 1-10 suggère en outre que cette législation est probablement un peu plus tardive que celles de Nb 5,1-4 et 9,6-14. Dans tous les cas, au moment où Nb 19 est inséré dans son contexte actuel, cette législation forme système avec les prescriptions de Nb 5 et 9.

84 Voir notamment LEVINE, *op. cit.*, p. 468-479 ; SEEBASS, *op. cit.*, p. 248-253.

forme d'impureté maximale au contact avec des dépouilles mortelles, laquelle entraîne à son tour l'obligation pour la personne concernée de se soumettre au rituel de purification prescrit par la législation de Nb 19 sous peine de souiller le sanctuaire (Nb 19,13.20). Contrairement au Lévitique, la nécessité de maintenir une séparation stricte entre le sanctuaire et le monde des morts n'est plus la seule prérogative des prêtres (cf. Lv 21,2b-4.11), mais est désormais étendue à l'ensemble de la communauté ; inversement, cet élargissement implique logiquement un contrôle accru du sanctuaire et de son clergé sur les échanges avec le monde des morts, notamment pour ce qui concerne la disposition des restes humains.

Ici, comme dans plusieurs autres passages du livre des Nombres, la mise par écrit, ou la « textualisation » des lois rituelles va de pair avec un processus de « sacralisation », qui a pour effet d'étendre l'influence et l'autorité du sanctuaire dans la vie quotidienne de la communauté. Un tel processus a également pour conséquence logique, bien qu'indirecte, de réduire l'autonomie de la sphère domestique, en subordonnant cette dernière à l'autorité du sanctuaire. Cette conclusion vaut aussi pour les rites et les pratiques traditionnellement associés au culte des ancêtres défunts dans l'Israël ancien ; de ce point de vue, il y a bien une *particula veri* derrière l'idée générale selon laquelle la législation de Nb 19 a des implications sur le culte des ancêtres. Néanmoins, il demeure difficile de déterminer précisément lesquelles, dans la mesure où le texte demeure entièrement silencieux sur ce point ; le commentateur moderne en est réduit à procéder par inférence, une démarche possible mais toujours problématique sur le plan méthodologique[85]. Par exemple, faut-il conclure de Nb 19,16 que toute personne entrant dans le caveau familial pour y déposer une offrande alimentaire était automatiquement rendue impure ? Que des libations versées sur une tombe sans qu'il n'y ait de contact direct avec cette dernière n'entraînaient par contre aucune souillure ? Ces exemples, que l'on pourrait aisément multiplier, témoignent de l'ambiguïté de la loi de Nb 19 sur ce point, ambiguïté qui s'explique aisément une fois que l'on admet que la question du culte des ancêtres n'est ni l'enjeu de ce texte, ni son objet central. En réalité, on peut se faire une idée de la marge d'interprétation laissée par cette législation dans le domaine des rites et des pratiques mortuaires en se rappelant que Tb 4,17, un texte de la fin du IIIe siècle qui présuppose clairement que l'autorité de la Torah est déjà bien établie, recommande encore de placer du pain (ou du vin) sur les tombes des justes, sans qu'aucune mention ne soit faite d'une quelconque impureté qui découlerait de cette pratique. Dans ces conditions, affirmer que la législation de Nb 19 vise à « éradiquer » ou à rendre « impossible » le culte des ancêtres défunts[86] relève clairement d'une lecture erronée du texte.

---

[85] Pour une discussion critique de cet aspect, voir notamment la discussion récente de J.W. WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus. From Sacrifice to Scripture*, Cambridge, 2007, p. 1-36.

[86] Ainsi par exemple LEVINE, *op. cit.*, p. 472.

4. Conclusion

Je conclus très brièvement. L'hypothèse d'une condamnation générale et unilatérale du culte des ancêtres par certaines élites judéennes entre la fin de l'époque néo-assyrienne et l'époque perse (achéménide) est une construction artificielle qui doit être abandonnée, ou pour le moins sérieusement nuancée. Il ne fait aucun doute que les élites judéennes qui ont composé les principaux documents à l'origine de la Bible hébraïque étaient généralement réservées à l'égard du culte des ancêtres. En conséquence, ces élites ont systématiquement cherché à minorer, voire à oblitérer le rôle joué par le culte des ancêtres dans leur représentation idéalisée du système social, politique et religieux de l'Israël, comme le suggèrent plusieurs indices. Dans la réécriture de la première loi sur la manumission des esclaves d'Ex 21,2-6 en Dt 15,12-18, la référence aux divinités domestiques (אלהים, Ex 21,6), parmi lesquelles se trouvaient vraisemblablement les ancêtres défunts, a été soigneusement omise[87] ; de la même manière, en Dt 11,20, le « mémorial » pour les ancêtres défunts qui, selon un passage du recueil d'Ésaïe, pouvait être placé derrière le montant des portes de la maison (Es 57,8), doit être remplacé par les paroles de la *tôrâ* (instruction) deutéronomique[88]. L'explication de ce phénomène est vraisemblablement à chercher dans le fait que le culte des ancêtres défunts représentait un aspect central du culte domestique dans l'Israël ancien au Ier millénaire avant notre ère, sur lequel les élites judéennes n'avaient, par définition, guère de contrôle. Or la mise en place et le développement d'une administration centralisée en Judée, d'abord dans le contexte de l'époque royale (fin VIIIe-début VIe siècles) puis de l'époque perse, impliquaient nécessairement la relativisation, voire l'affaiblissement, des structures familiales traditionnelles. Sur ce point, l'hypothèse générale avancée par des chercheurs tels que Blenkinsopp et Niehr semble pertinente. Pour autant, un examen attentif du dossier à notre disposition indique que la soi-disant polémique

---

87 NIEHR, *op. cit.*, p. 142. On notera que ce changement est déjà opéré dans le texte d'Ex 20,6 selon certaines traditions textuelles, notamment en grec et en syriaque.

88 Cf. K. VAN DER TOORN, *op. cit.*, p. 233-234 et 357-358 ; NIEHR, *op. cit.*, p. 142. Le sens du terme hébreu זכרון « mémorial » tel qu'il est employé en Es 57,8 n'est pas entièrement clair, mais la référence à un mémorial pour les ancêtres défunts semble vraisemblable dans le contexte du poème de 57,3-13 ; pour une discussion détaillée, voir par exemple Lewis, *op. cit.*, p. 149-150.
O. LORETZ, « Das "Ahnen- und Götterstatuen-Verbot" im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes. Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen » , dans W. DIETRICH et M.A. KLOPFENSTEIN (éd.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg/Göttingen, 1994, p. 491-527, a soutenu la thèse selon laquelle le commandement du Décalogue interdisant la vénération d'autres divinités aurait concerné à l'origine la vénération des ancêtres défunts. Cette thèse a été reprise par de nombreux auteurs depuis, mais la reconstruction colométrique proposée par Loretz est problématique, et cette hypothèse demande à être regardée en réalité avec beaucoup de prudence ; à ce sujet, voir par exemple les remarques récentes de GERTZ, *op. cit.*, p. 555 note 31.

contre le culte des ancêtres défunts apparaît comme un phénomène beaucoup plus restreint et limité qu'on ne le dit en général, et qui vise exclusivement certaines pratiques jugées incompatibles avec l'autorité du sanctuaire central et de la divinité auquel ce sanctuaire est associé, telles que la nécromancie ou certains rites de deuil. Pour le reste, la disposition des lois de la Torah présuppose que le culte exclusif de YHWH est néanmoins compatible avec une forme restreinte de culte des ancêtres, qui implique notamment des rites d'identification temporaire avec le défunt durant la période de deuil, ainsi qu'un entretien régulier du défunt par des offrandes de nourriture et de boisson ; c'est d'ailleurs bien la situation qui perdurera d'une certaine manière jusqu'à la fin de l'époque du second temple, et même au-delà.

En réalité, plutôt qu'à un rejet pur et simple du culte des morts, ce à quoi l'on assiste dans la Torah, c'est à un *réaménagement* des compétences respectives du sanctuaire central et du culte domestique, réaménagement qui s'opère bien évidemment au détriment de ce dernier, mais sans pour autant l'abolir complètement. Ce phénomène s'observe déjà dans le cas du Deutéronome et de la première législation sacerdotale (Exode et Lévitique), pour culminer dans la législation rituelle du livre des Nombres, où s'affirme une conception du groupe social « Israël » comme une communauté *sacrale*, au milieu de laquelle réside YHWH, et dont les pratiques tendent à être systématiquement placées sous l'autorité et le contrôle du sanctuaire central. En prolongeant cette lecture, on pourrait dire que, dans la représentation du monde des morts construite par la Torah, il n'y a plus de place, désormais, pour des pratiques et des représentations dans lesquels les ancêtres défunts feraient concurrence au sanctuaire central et au culte exclusif de YHWH ; ce phénomène vaut notamment pour les pratiques et les représentations dans lesquelles les résidents du monde des morts sont conçus comme des divinités ou des quasi-divinités, susceptibles d'intervenir en faveur des vivants et qui, menaceraient, de ce fait, l'exclusivité du culte yahwiste. Par contre, il y a bien toujours place pour une conception du défunt comme une entité ayant besoin de la solidarité des vivants pour pouvoir subsister dans le *šĕʾôl*, notamment par des rites de commémoration ou d'entretien alimentaire[89]. Avec la diffusion de la Torah dans les communautés de Judée et de la diaspora, cette conception va progressivement s'imposer dans le(s) judaïsme(s) de l'Antiquité, même si la croyance en une forme de pouvoir surnaturel des habitants du monde des morts se maintiendra dans certains milieux, comme le démontre entre

[89] D'une certaine manière, cette conclusion rejoint certaines des observations déjà avancées par SCHMIDT, *op. cit.*, qui proposait de parler d'un « culte des morts » dans le sens restreint d'entretien des défunts, plutôt que comme impliquant une véritable vénération de ces ancêtres. L'erreur de Schmidt est d'avoir projeté cette conception sur le culte domestique de l'Israël ancien au Ier millénaire, au lieu d'y voir la conception promue par les scribes responsables de la composition de la Bible hébraïque.

autres le cas du *sefer ha-rāzîm*[90]. Par ailleurs, à partir de l'époque hellénistique, on verra progressivement émerger dans les écoles de sagesse juives une conception plus « philosophique » selon laquelle les morts résident dans un monde coupé de celui des vivants et sont insensibles aux soins que peuvent leur procurer ces derniers, comme on le voit d'abord chez Qohéleth, puis chez Ben Sira[91]. Mais c'est là encore une autre histoire.

---

[90] Ce document très intéressant, qui date vraisemblablement du VIe ou du VIIe siècle de notre ère et qui se présente à bien des égards comme un traité de magie noire, contient notamment des instructions pour consulter les morts. Sur le Sefer ha-Razim, voir de manière générale l'étude de P.S. ALEXANDER, « *Sefer ha-Razim* and the Problem of Black Magic in Early Judaism », dans T. KLUTZ (éd.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon* (JSNT.Sup 245), London–New York, 2003, p. 170-190. Même si le rapport exact entre les instructions du Sefer Ha-Razim et les pratiques effectives du judaïsme de la fin de l'Antiquité et du début du Moyen Age est difficile à déterminer, il me paraît impossible, dans tous les cas, d'envisager que la nécromancie (sans parler des autres rites associés au culte des ancêtres) ait purement et simplement disparu à partir de l'époque perse ou de l'époque hellénistique, comme semblent encore l'imaginer plusieurs chercheurs : comparer par exemple les remarques de SCHMITT, « Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie », p. 503 : « Wie auch immer man die religionsgeschichtliche Entwicklung erklären mag, auf jeden Fall spielen in der nachexilischen Zeit nekromantische Praktiken keine Rolle mehr ».

[91] Voir par exemple Qo 9,5 : « Car les vivants savent qu'ils mourront, mais les morts ne savent rien du tout ; pour eux, il n'y a plus de rétribution, puisque leur souvenir est oublié ».

LES VIVANTS ET LES OSSEMENTS DES MORTS DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

Les os sont la partie du corps humain la plus durable qui résiste à la décomposition du cadavre et qui permet dans certaines circonstances aux morts de rester présents parmi les vivants. On peut mentionner la conservation des crânes des morts, pour méditer sur la nature passagère et *vaine* de la vie humaine, à l'origine des vanités. Cette idée sous-tend sans doute aussi la décoration d'une église en République tchèque entièrement faite à partir d'ossements humains. Mais les ossements ne sont pour les vivants pas seulement des rappels visibles de la mort qui les attend tous, ils peuvent aussi exprimer la « présence » des morts dans le monde des vivants et même posséder, quand il s'agit des ossements de personnages importants, des qualités religieuses voire magiques comme le montre dans le christianisme la vénération des reliques des saints qui, dans les légendes fondatrices, sont souvent mises en rapport avec des miracles de guérison ou autres, ou encore des pouvoirs apotropaïques.

Dans la Bible hébraïque le terme *ʿeṣem* désignant l'os est attesté plus de 120 fois. Ce terme comporte la particularité de posséder (comme d'autres mots) un double pluriel, masculin *ʿaṣāmôt* et féminin *ʿaṣāmîm*. La question de la fonction de ces deux formes est débattue. Probablement le féminin désigne-t-il les différents os du corps, alors que le masculin a plutôt le sens collectif d' « ossements »[1].

Dans la conception hébraïque, les morts (ou plutôt leurs *nepeš*) continuent à exister dans Shéol[2], un lieu qu'on appelle aussi la fosse, un lieu de ténèbres (Jb 10,21 ; Ps 88,6) et de silence (Ps 94,7 ; Ps 115,17). Leurs os les relient au domaine des vivants, mais ceux-ci sont aussi d'une certaine manière le symbole de la pérennité des morts et peuvent apparemment aussi, dans certains cas, posséder des qualités magiques.

Dans ce qui suit j'aimerais traiter des aspects suivants liés aux ossements dans la Bible hébraïque : l'importance de la conservation des ossements, le pouvoir magique des ossements, les promenades des ossements, la sortie des ossements des tombeaux et la résurrection des morts.

---

1 K.-M. BEYSE, «*ʿæṣæm* », *ThWAT* VI, 1989, p. cols 326-332.

2 Contrairement à l'usage français, je renonce à l'article pour « Shéol » qui est traité dans la Bible hébraïque comme un nom propre.

1. LE TOMBEAU : SARCOPHAGE ET CONSERVATEUR DES OSSEMENTS

Pour les royaumes d'Israël et de Juda, ainsi que pour d'autres régions du Levant, le tombeau est en fait un « sarcophage », un dévoreur de chair qui permet aux os d'être débarrassés de la chair périssable. Les ossements reposent ensuite dans le tombeau et ne doivent pas être dérangés par des pilleurs de tombes, comme le montre une série d'inscriptions tombales.

Une inscription phénicienne, trouvée à Byblos, contient cette exhortation : « … fils de Shipit-Baal, roi de Byblos, je me suis fait ce lieu de repos (*hmškb*), … sarcophage (*ʾrn*) sur sarcophage … [tu n'ouvriras pas ce lieu de repos] pour troubler (ou : mettre en colère ?) mes os »[3]. Dans une inscription trouvée dans une grotte à Silwan, datant du 7e ou 6e siècle, on lit : … [tombe de …]yahu le chancelier. Il n'y a ici ni de l'argent, ni de l'or ; seulement [ses os] et les os de sa servante s'y trouvent. Maudit l'homme qui ouvrira cela ! »[4].

L'importance de l'enterrement s'explique ainsi par la nécessité de préserver les ossements. Dans le mythe ougaritique d'Aqhat, Dan'ilu à la recherche de son fils dévoré par la mère des aigles demande à Baal de faire tomber l'aigle afin qu'il puisse recueillir les os de son fils : « j'ouvrirai ses entrailles et je regarderai : s'il y a du gras, s'il y a de l'os. Je le pleurerai et l'enterrerai, le mettrai dans un tombeau des dieux de la terre » (KTU 1.19 III, 5-39).

Plusieurs textes bibliques soulignent l'importance d'un lieu de repos pour les ossements[5]. L'histoire de 2 S 21,1-14, datant comme l'a montré récemment J. Hutzli, de l'époque perse[6], relate la mise à mort de sept hommes de la descendance de Saül par « exposition » (hébreu : *yqʿ*; LXX précise : « nous les exposerons au soleil », v. 6 – le texte hébreu ne précise pas de quelle manière ces gens avaient été tués ; le plus important semble être ici l'exposition qui sous-entend que les victimes devraient être privées de sépulture). Ritspa la mère de deux des sept, les couvre d'un sac pour empêcher que les oiseaux et les fauves ne s'emparent de leurs ossements (v. 10 : « Ritspa, fille d'Aya, prit un sac et l'étendit pour elle sur le rocher, depuis le commencement de la moisson jusqu'à ce que l'eau du ciel tombe sur eux ; elle empêchait les oiseaux du ciel de se poser sur eux pendant le jour et les animaux sauvages pendant la nuit »). Cette piété de Ritspa qui ressemble à une Niobé hébraïque émeut le roi David qui fait recueillir les ossements des victimes pour les mettre dans un tombeau (v. 13). Cette histoire montre, entre autres, que la sauvegarde des os signifie la sauvegarde de l'intégrité du mort.

---

3 J.-G. FÉVRIER, « A propos de Ba'al Addir », *Sem.* 2, 1949, p. 21-28 ; KAI 9.

4 KAI 191.

5 Pour la suite voir également K. BORNHÄUSER, *Die Gebeine der Toten. Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenauferstehung zur Zeit des Neuen Testaments* (BFChTh 26/3), Gütersloh, 1921, p. 8-17.

6 J. HUTZLI, « L'exécution de sept descendants de Saül par les Gabaonites (2 S 21,1-14) : place et fonction du récit dans les livres de *Samuel* », *Trans* 40, 2011, p. 83-96.

Ainsi, le lion capable de broyer les os, apparaît-il comme l'animal le plus dangereux (Es 38,13 : « Comme le lion, il a broyé tous mes os. »). Le cri du Psalmiste : « Sauve-moi de la gueule du lion » (Ps 22,22) exprime la peur d'une mort absolue, qui priverait le mort d'une mémoire matérielle. Cette conception sous-tend l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions. Contrairement à Daniel protégé divinement des lions, ceux-ci brisent les os de ses adversaires : « Le roi ordonna qu'on amène les hommes qui avaient accusé Daniel et qu'on les jette dans la fosse aux lions, eux, leurs enfants et leurs femmes ; ils n'étaient pas arrivés au fond de la fosse que les lions s'étaient rués sur eux et leur avaient brisé tous les os » (Dn 6,25).

En 1 R 13, un homme de Dieu contrevient à l'ordre de Yhwh qui le fait tuer par un lion[7]. Cependant, puisqu'il s'agit d'un prophète, Yhwh empêche le lion de dévorer l'homme et de lui briser les os pour qu'il puisse être enterré : « Il (= le prophète de Béthel) partit et trouva le cadavre jeté sur le chemin, ainsi que l'âne et le lion qui se tenaient à côté du cadavre. Le lion n'avait pas dévoré le cadavre et n'avait pas broyé les os de l'âne. Le prophète souleva le cadavre de l'homme de Dieu, le déposa sur l'âne et le ramena. Le vieux prophète rentra dans la ville pour se lamenter et l'ensevelir. Il déposa son cadavre dans son tombeau et on fit sur lui la lamentation "Quel malheur, mon frère !" » (1 R 13,28-30).

L'intégrité des ossements est à respecter, même pour les ennemis. Dans le livre d'Amos, les Moabites sont condamnés pour avoir brûlé les os du roi d'Édom (« parce qu'il a brûlé, calciné les os du roi d'Édom, j'enverrai le feu contre Moab. » (Am 2,1-2). Et le fait que Jézabel ne peut être ensevelie puisqu'il ne reste d'elle que le crâne et les extrémités est le signe d'un jugement divin particulièrement horrible : « Ils allèrent l'ensevelir ; mais ils ne trouvèrent d'elle que le crâne, les pieds et les mains. Ils revinrent rapporter à Jéhu ce qu'ils avaient vu ; celui-ci dit : "C'est la parole que Yhwh a prononcée par l'intermédiaire d'Elie le Tishbite, son serviteur : 'Les chiens mangeront la chair de Jézabel dans la parcelle de Jizréel'". Le cadavre de Jézabel deviendra comme du fumier dans les champs, dans la parcelle de Jizréel, de sorte qu'on ne pourra plus dire : C'est Jézabel. » (2 R 9,35-37). L'absence des os fait « disparaître » Jézabel ; on ne peut plus désigner un tombeau où elle « est ».

Un jugement radical est également exprimé en Jr 8,1 : « En ce temps-là — oracle de Yhwh— on retirera de leurs tombes les ossements des rois de Juda, les ossements de ses princes, les ossements des prêtres, les ossements des prophètes et les ossements des habitants de Jérusalem. On les exposera au soleil, à la lune et à toute l'armée du ciel, qu'ils ont aimés, qu'ils ont servis, qu'ils ont suivis, qu'ils ont cherchés et devant lesquels ils se sont prosternés. On ne les réunira pas, on ne les ensevelira pas ; ils deviendront du fumier sur la terre » (Jr 8,1-2). Cet oracle annonce une punition au-delà

7 En 1 R 20,35-36, un prophète qui refuse de frapper son collègue est à son tour « frappé » par un lion, sans que ce lion soit empêché de le dévorer.

de la mort : les ossements des hauts dignitaires seront arrachés à leur repos et exposés pour qu'ils disparaissent définitivement.

Il faut sans doute comprendre la finale du livre d'Ésaïe, qui a suscité l'idée d'un enfer de feu et de torture, dans un sens comparable: « Et quand ils sortiront, ils pourront voir les cadavres des hommes qui se sont révoltés contre moi ; car leur ver ne mourra pas et leur feu ne s'éteindra pas ; ils seront pour tous un sujet d'horreur (Es 65,24) ». L'idée est que le ver qui dévore la chair des cadavres s'attaquera également aux os, qui seront de surcroît brûlés par le feu[8].

Cette peur de perdre l'intégrité de ses os se reflète dans des expressions métaphoriques de « carie des os » : « la jalousie est une carie pour les os » (Pr 14,30) ; « Une femme de valeur est une couronne pour son mari, mais une femme éhontée est une carie dans ses os » (Pr 12,4).

L'intégrité des ossements est donc fondamentale. Ils permettent l'inscription du mort dans une durée. Des ossements de certains personnages semblent pouvoir faire perdurer certaines capacités du défunt au-delà de sa mort.

2. Le pouvoir magique des ossements : le cas d'Élisee

La figure du prophète Élisée est plutôt celle d'un thaumaturge que celle d'un prophète. Le livre des Rois le présente comme successeur d'Elie, mais la relation entre les deux personnages est compliquée. Il est fort probable que certains récits sur Élisée furent transposés secondairement sur Élie[9]. À part son implication dans les guerres contre les Araméens, la plupart des récits sur Élisée relatent toutes sortes de miracles et de guérisons qui ont certainement inspiré les miracles attribués à Jésus dans le NT et les évangiles apocryphes ainsi que d'autres légendes sur les saints :

2R 2,1-18 :	Transfert de l'esprit d'Elie sur Élisée
2R 2,19-22 :	Assainissement d'eau à Jéricho
2R 2,23-25 :	Mort des enfants (dévorés par deux ourses) qui se sont moqués de sa calvitie.
2R 3,9-20 :	Miracle d'eau dans un contexte de guerre contre *Moab*
2R 4,1-7 :	Huile (et argent) en abondance pour une veuve
2R 4,8-37 :	Résurrection du fils d'une femme de Shounem (Élisée se couche sur lui, bouche sur bouche, les yeux sur les yeux, les mains sur les mains)
2R 4,38-41 :	Désintoxication d'un potage
2R 4,42-44 :	Multiplication des pains
2R 5,1-27 :	Guérison d'un général araméen
2R 6,1-7 :	Récupération d'un outil de fer tombé dans l'eau

---

8 Bornhäuser, *op. cit.*, p. 13-14.

9 Voir notamment S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart–Berlin–Köln, 2001.

2R 6,24-7,20 :	Annonce de la fin d'une famine lors du siège de Samarie
2R 8,7-15 :	Annonce de la royauté araméenne à Hazaël.
2R 9,1-13 :	Onction de Jéhu
2R 13,14-19 :	Maladie d'Élisée et acte magique à l'aide des flèches
2R 13,20-21 :	Mort d'Élisée et résurrection d'un homme par ses ossements. Contexte : invasion *moabite.*

Traduction :

20. Élisée mourut et on l'ensevelit. Des bandes[10] de Moab étaient venues dans le pays, l'année suivante[11].
21. Des gens[12] étaient en train d'ensevelir un homme lorsqu'on vit une de ces bandes. Ils jetèrent l'homme dans le tombeau d'Élisée. L'homme alla[13] toucher les ossements d'Élisée. Il reprit vie et se tint debout sur ses pieds.

Cette histoire très brève laisse beaucoup de questions ouvertes. Pour cette raison les interprètes y voient une conclusion de la vie d'Élisée écrite à la gloire du prophète[14], alors que d'autres comprennent ce récit comme ironique, voire polémique, s'opposant à la vénération du tombeau du prophète[15]. Regardons d'abord cet épisode en détail. La localisation du tombeau, il est vrai, n'est pas mentionnée. On peut penser à Samarie, comme on le fit durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, mais la mention des razzias moabites rend plus plausible l'idée d'un tombeau dans son lieu d'origine Abel-Mehola, dans la vallée du Jourdain. D'ailleurs la mention des Moabites renvoie au début de l'activité d'Élisée où il intervient dans une guerre contre les Moabites.

Le fait que l'on puisse déposer un cadavre en hâte dans un tombeau suppose qu'il s'agit d'une tombe creusée dans le rocher, dont l'ouverture est masquée par une dalle de pierre, voire un mélange de pierre et de

[10] Puisque le verset suivant parle d'une bande, un manuscrit hébreu ainsi que le Tg lisent le singulier. C'est une *lectio facilior* qui n'est pas nécessaire, puisque le v. 21 peut faire allusion à l'une des différentes razzias.

[11] Le texte hébreu n'est pas clair. Il peut s'agir aussi du début de l'année (voir LXX). Syr et Vg comprennent : dans l'année même. La logique du récit présuppose un certain délai entre la mort d'Élisée et l'événement puisqu'il ne reste plus que les os d'Élisée.

[12] Littéralement : « eux ». Théoriquement, il pourrait s'agir des Moabites (puisqu'on ne précise pas d'autres acteurs), mais la suite du verset rend cette option peu plausible.

[13] De nombreux commentateurs changent *wylk* en *wylkw* et traduisent : « ils s'en allèrent ». Il pourrait en effet s'agir d'haplographie provoquée par le « w » du mot suivant. Mais cette leçon n'est pas attestée, l'expression peut ici exprimer la descente du cadavre vers le fond du tombeau.

[14] Voir récemment R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster, 2004, p. 254-255 reflétant l'opinion majoritaire.

[15] Y. ZAKOVITCH, « "Elisha Died... He Came to Life and Stood up" (2 Kings 13:20-21): A Short "Short Story" in Exegetical Circles [en hébreu] », in M. FISHBANE, E. TOV et W. W. FIELDS (éd.), *"Shaʿarei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, IN, 1992, p. 53*-62*.

boue[16] que l'on peut enlever assez facilement[17]. L'arrivée de la troupe semble avoir empêché les gens chargés de l'enterrement de faire accéder le cadavre au tombeau qui lui avait été destiné, et c'est pour cette raison qu'il est jeté en hâte dans un autre tombeau qui s'avère être celui d'Élisée.

Le contact du mort avec les ossements d'Élisée le ramène à la vie. L'anecdote reflète alors l'idée que les pouvoirs d'un thaumaturge ne s'arrêtent pas à la mort de celui-ci mais qu'ils se poursuivent dans ses ossements. A l'intérieur du cycle d'Élisée cette finale fait écho à deux récits du début. En 2 R 2,23-25 (également un texte court et anecdotique) Élisée a été dépeint comme pouvant amener par sa malédiction la mort sur 42 garçons manquant de respect à son égard. Ici c'est l'Élisée mort qui est capable de donner la vie à un défunt. Ces deux anecdotes opposées ont peut-être d'une manière délibérée été construites comme encadrement de l'histoire du prophète[18], pour le faire apparaître comme un vrai *ʾîš hāᵉlohîm*, doté d'un pouvoir qui peut provoquer la mort ou la vie. La seconde histoire à laquelle 2 R 13,20-21 fait allusion est celle de la résurrection du fils de la Shunamite. Dans ce récit, Élisée accomplit le miracle par une *synanachrosis*, en se couchant sur le garçon et en faisant passer sa vitalité sur le corps du mort. Le fait du contact corporel (qui est attesté également dans des rituels néo-assyriens pour des démons qui tentent de prendre leurs forces vitales aux hommes[19]) est décisif pour le retour du mort à la vie (une tentative d'utiliser un bâton échoue préalablement). De même, le mort qui est déposé dans le tombeau d'Élisée doit toucher (*ngʿ*) les os de l'homme de dieu pour que le miracle puisse avoir lieu.

Cette conception du pouvoir vital des ossements semble assez unique dans la Bible hébraïque. Il est possible que lors de l'avènement du yahvisme monothéiste à l'époque perse on se soit méfié de telles idées et qu'on ait pour cette raison même raccourci le récit de 2 R 13,20-21 le rendant ainsi quelque peu ambigu[20]. Il ne fait cependant guère de doute (contre Zakovitch) que 2 R 13,20-21 a été conçu à la gloire d'Élisée pour montrer que ses pouvoirs continuent au-delà de sa mort dans ses os.

Un autre récit peut cependant être rapproché de cet épisode. Il s'agit de l'historie déjà mentionnée de 1 R 13 qui met en scène un *ʾîš hāᵉlohîm* judéen et un prophète de Béthel. Lorsque le prophète de Béthel a enterré son collègue judéen, il adresse la demande suivante à ses fils : « Quand je serai mort, vous m'ensevelirez dans le tombeau où est enseveli l'homme de Dieu ; déposez mes ossements à côté de ses ossements » (1 R 13,31). Le

---

16 H. NUTKOWICZ, *L'Homme face à la mort au royaume de Juda : rites, pratiques et représentations* (Patrimoines. Judaïsme), Paris, 2006, p. 89.

17 M. REHM, *Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg, 1982, p. 134.

18 M. COGAN et H. TADMOR, *II Kings* (AB), New York, 1988, p. 150.

19 Pour des textes mésopotamiens où les démons s'accaparent des hommes en posant main sur main, pied sur pied, etc., voir B. BECKING, « "Touch for Health..." Magic in II Reg 4,31 with a Remark on the History of Yahwism », *ZAW* 108, 1996, p. 34-54.

20 Pour un phénomène similaire voir 2 R 3,26.27, le sacrifice humain du roi de Moab qui « fonctionne ».

désir que ses os touchent les os de l'homme de Dieu peut s'expliquer par l'idée d'une certaine puissance inhérente aux ossements de ce dernier.

Le récit de 1 R 13 trouve une suite en 2 R 23. Le roi Josias, dans le cadre de sa politique agressive de centralisation du culte, détruit le sanctuaire concurrent de Béthel, selon l'annonce de l'homme de Dieu en 1R 13,2. En détruisant le sanctuaire de Béthel, il fait ouvrir les tombes, apparemment celles des prêtres[21], et brûle leurs ossements sur l'autel de Béthel, effectuant ainsi un double châtiment : premièrement, l'autel est profané à cause du contact avec des ossements symbolisant le monde des morts (voir déjà 2 R 23,14 où Josias désacralise les sanctuaires d'Ashéra en les remplissant d'ossements humains) ; deuxièmement, les ossements brûlés signifient l'éradication totale du clergé de Béthel, dont ne restera, selon l'idée du récit, plus aucune mémoire.

1 Rois 13,2	2 Rois 23,16
Il cria contre l'autel, par la parole de Yhwh: Autel ! autel ! ainsi parle Yhwh : Il naîtra un fils à la maison de David ; son nom sera Josias ; il sacrifiera sur toi les prêtres des hauts lieux qui offrent de l'encens, et on fera brûler sur toi des ossements humains !	Josias se retourna et vit les tombes qui étaient là dans la montagne ; il fit prendre les ossements dans les tombes et les brûla sur l'autel ; il le rendit impur, selon la parole de Yhwh proclamée par l'homme de Dieu ; c'étaient bien là les paroles qu'il avait proclamées.

Josias épargne cependant les ossements de l'homme de Dieu qui avait proféré l'oracle de jugement contre Béthel ainsi que ceux du prophète qui avait demandé d'être enterré avec lui : « Les gens de la ville lui répondirent : “C'est la tombe de l'homme de Dieu qui est venu de Juda et qui a crié contre l'autel de Béthel ces choses que tu as faites.” Il dit alors : “Laissez-le ; que personne ne touche ses ossements !” On préserva ainsi ses ossements, ainsi que les ossements du prophète qui était venu de Samarie » (2 R 23,17-18). Ce verset est peut-être l'étiologie d'une tombe vénérée (le v. 17 parle d'un « monument » - *ṣywn* -[22]) dans les alentours de Béthel dont on attribuait, à l'époque perse, l'existence à un acte du roi Josias.

Bien que la narration insiste sur l'aspect de la profanation des sanctuaires illégitimes, on ne peut exclure qu'elle sous-tende aussi une volonté d'éradiquer des ossements qui étaient considérés (à la manière de 2 R 13,20-21) comme étant dotés d'une certaine puissance.

[21] REHM, *op. cit.*, p. 226.

[22] On trouve un parallèle pour ce mot rare en Ez 39,15 où il est également question d'ossements humains : « quand l'un d'eux verra des ossements humains, il érigera près de là un repère (*ṣywn*), pour que les fossoyeurs l'ensevelissent dans la vallée de la Multitude de Gog. »

3. Les promenades des ossements

Le livre de la Genèse se termine par ce souhait de Joseph, sur le point de mourir en pays d'Égypte, adressé à ses frères : « Puis Joseph fit prêter serment aux fils d'Israël : "Lorsque Dieu interviendra en votre faveur, vous ferez remonter mes ossements d'ici" ». Au moment de la sortie d'Égypte, on apprend en effet la présence des ossements de Joseph qui se trouvent dans les bagages des Hébreux : « Moïse prit avec lui les ossements de Joseph, car celui-ci avait exigé des fils d'Israël un serment en leur disant : "Dieu ne manquera pas d'intervenir en votre faveur ; alors vous ferez monter d'ici mes ossements avec vous" » (Ex 13,19). Finalement, il est question des ossements de Joseph après l'installation d'Israël en Canaan, à la fin du livre de Josué : « Quant aux ossements de Joseph, que les fils d'Israël avaient emportés d'Égypte, on les ensevelit à Sichem, dans la portion de champ que Jacob avait achetée pour cent pièces d'argent aux fils de Hamor, père de Sichem ; ils firent partie du patrimoine des fils de Joseph » (Jos 24,32).

Cette promenade des ossements de Joseph s'explique à deux niveaux. Sur le plan littéraire et théologique, cette série de textes reflète (avec d'autres) un débat sur l'extension de la Torah à l'époque perse : fallait-il un Pentateuque qui se termine par la mort de Moïse en dehors du pays et dont le tombeau est introuvable (puisqu'il a été enterré par Yhwh même) ou faut-il plutôt un Hexateuque qui se termine par la possession du pays et par un tombeau dont l'emplacement est connu[23]? Comme on le sait, les promoteurs du judaïsme naissant se sont décidés en faveur d'un Pentateuque, relativisant ainsi l'importance du pays dans la construction idéologique de la nouvelle religion qui se met en place dès l'époque achéménide.

Néanmoins, le transfert des ossements de Joseph garde sa place aussi dans le Pentateuque. Il reflète une coutume bien attestée dès les derniers siècles avant notre ère. Une des grandes peurs des Juifs de la diaspora était d'être enterrés en terre étrangère[24]. A l'époque du Second Temple, un nombre important d'ossuaires, voire de cimetières, à Jérusalem et dans les alentours, conservaient les dépouilles de Juifs aisés de la diaspora qui, soit s'installèrent à la fin de leur vie à Jérusalem, soit firent envoyer leurs ossements, peut-être à l'aide de draps et de tapis[25], en Judée, pour être enterrés en *ereṣ yiśrāʾēl*[26] (voir la nécropole de Bet Shéarim). A l'époque romaine

[23] En fait, Jos 24 se termine en mentionnant deux tombeaux, celui de Josué et celui de Joseph.

[24] Ce destin est considéré comme une malédiction dans plusieurs textes prophétiques: Es 22,15-18; Am 7,17; Jr 20,6.

[25] L. Y. Rahmani, « Jason's Tomb », *IEJ* 17, 1967, pp. 61-100, p. 63.

[26] H. Lichtenberger, « "Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf". Die Heiligkeit des Landes und die Heiligung des Lebens », in R. Feldmeier et U. Heckel (éd.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen, 1994, pp. 92-107, p. 93.

s'est développée la pratique des ossuaires individuels[27], réceptacles dans lesquels les Juifs de la diaspora envoient, après réduction des corps, les ossements de leurs défunts à Jérusalem. Ce « second enterrement » (qui est peut-être aussi lié à la croyance en la résurrection) a cependant des antécédents.

En effet, les inhumations secondaires, le transfert et le rassemblement des ossements remontent certainement, dans le Levant, à l'époque du Bronze ancien[28]. Au premier millénaire la pratique de l'inhumation secondaire consiste à rassembler les ossements et à les déposer avec le mobilier funéraire dans un nouveau lieu de repos, le reposoir. « Les ossements sont ajoutés et mêlés aux os de ceux qui les ont précédés ... Inhumations primaires et secondaires ont lieu, en règle générale, dans une même tombe »[29]. L'expression biblique « être rassemblé/réuni à ses pères/à son peuple » pourrait refléter cette coutume du rassemblement des ossements[30].

Il existe dans la Bible, à part les ossements de Joseph, un autre cas d'inhumation secondaire qui implique un transport des ossements vers un autre lieu d'inhumation[31]. L'histoire déjà mentionnée de 2 S 21,1-14 relate que David alla chercher les ossements de Saül et de Jonathan à Yabesh en Galaad dont les habitants, selon 1 S 31,11-13, avaient recueilli les ossements pour les enterrer[32]. David fait alors transporter ces ossements dans le pays de Benjamin pour les enterrer dans le tombeau familial : « Il emporta de là les ossements de Saül et les ossements de Jonathan, son fils ... On ensevelit les ossements de Saül et de Jonathan, son fils, au pays de Benjamin, à Tséla, dans le tombeau de Qish, père de Saül » (2 S 21,13-14). Ce récit veut souligner la piété de David qui permet le rassemblement des ossements de la famille de Saul et le retour dans la patrie des Saülides.

---

27 L. Y. RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem, 1994.

28 Pour le dossier archéologique voir E. M. MEYERS, *Jewish Ossuaries : Reburial and Rebirth : Secondary Burials in their Ancient Near Eastern Setting* (BibOr 24), Rome, 1971, p. 3-11 et le résumé chez NUTKOWICZ, *op. cit.*, p. 204-208.

29 NUTKOWICZ, *op. cit.*, p. 205.

30 Une alternative serait de comprendre cette expression comme se référant à la situation dans le shéol.

31 Le cas du Patriarche Jacob est quelque peu différent (Gn 50,12-14). Son cadavre est certes transporté de l'Égypte vers Canaan, mais il n'y est pas préalablement enterré.

32 « Lorsque les habitants de Yabesh de Galaad apprirent ce que les Philistins avaient fait à Saül, tous les hommes vaillants marchèrent toute la nuit et prirent de la muraille de Beth-Shéan le cadavre de Saül et ceux de ses fils. Puis ils revinrent à Yabesh, où ils les brûlèrent ; ils prirent leurs ossements et les ensevelirent sous le tamaris à Yabesh. Et ils jeûnèrent sept jours. » La référence au fait que les cadavres de Saul et Jonathan sont brûlés est étonnante et manque dans le récit parallèle des Chroniques. On a souvent suggéré des corrections (« embaumer ») ou imaginé un ajout hostile à Saül (pour les différentes solutions proposées voir R. W. KLEIN, *1 Samuel* (WBC), Waco, TX, 1983, p. 289-290). La solution la plus simple semble d'y voir une crémation seulement de la chair pour permettre le recueil des ossements, voir dans ce sens déjà BORNHÄUSER, *op. cit.*, p. 9.

4. LA SORTIE DES OSSEMENTS DE LEURS TOMBEAUX ET LA RÉSURRECTION DES MORTS

Le célèbre texte d'Ez 37,1-14 qui souvent est considéré comme une des premières attestations de l'idée d'une résurrection est construit en deux scènes dans lesquelles les ossements jouent un rôle central. Le pivot se trouve au v. 11 qui cite un dicton émanant de la population exilée : « Il me dit : Humain, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Ils disent : Nos ossements sont desséchés, notre espoir a disparu, nous sommes perdus ». En amont se trouve la vision d'une vallée remplie d'ossements desséchés (1-10), en aval (12-14) un oracle sur l'ouverture des tombeaux. Le fait que les os en v. 1-10 n'aient pas été enterrés, alors que les v. 12-14 présupposent des os dans des tombeaux, indique que les deux parties n'appartiennent pas au même auteur. L'oracle sur l'ouverture des tombeaux est peut-être plus ancien[33]. L'idée que Yhwh ouvre les tombeaux pour ramener ceux qui s'y trouvent vers leur pays trouve sans doute son origine dans la pratique du transport des ossements bien attestée pour le monde biblique, mais également en Mésopotamie[34]. Le dicton « nos os sont desséchés » qui décrit la mort métaphorique sert ici à introduire un oracle de salut annonçant le retour dans le pays, à l'aide de la coutume du transport des ossements. Ce retour est possible puisque les ossements symbolisent la présence des « morts » qui peuvent par l'intervention de Yhwh reprendre vie.

Ce retour à la vie est annoncé en Ez 37,1-10 dans une vision où les ossements se recouvrent, grâce au souffle divin (voir Gn 2), de nerfs, de chair et de peau. Peu nous importe dans ce cadre de savoir s'il faut comprendre ce texte comme une métaphore pour la restauration du peuple de Yhwh ou si l'auteur pense déjà à une « réelle » résurrection. Soulignons plutôt que ce texte ne reflète pas l'idée d'une « résurrection de la chair », mais d'une résurrection des ossements. La pérennité garantie aux morts via leurs ossements permet ainsi la naissance de l'espoir d'une nouvelle vie.

5. CONCLUSION

Le but de cette brève contribution était de souligner l'importance des ossements en tant que lien entre les morts et les vivants. Alors que le mort séjourne dans Shéol, les ossements demeurent dans les tombeaux et rappellent d'une manière matérielle la présence des morts parmi les vivants. Dans certains cas, ces ossements peuvent même conserver le pouvoir extraordinaire des morts. Ils peuvent être transportés pour réunir les morts à

[33] K.-F. POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 20-48. Mit einem Beitrag von Thilo Alexander Rudnig* (ATD 22/2), Göttingen, 2001, p. 492-497.

[34] S. OLYAN, « Unnoticed Resonances of Tomb Opening and Transportation of the Remains of the Dead in Ezekiel 37:12-14 », *JBL* 128, 2009, p. 491-501.

leur famille ou à leur origine. Leur présence parmi les vivants fait même naître l'espoir que les morts puissent redevenir vivants.

Donner naissance aux morts. La relation entre la naissance et la mort dans quelques textes bibliques et leur contexte culturel

Dorothea Erbele-Küster,
Faculté Universitaire de Théologie Protestante à Bruxelles

Contrairement à la plupart des publications autour de la mort le titre de ce colloque relie la mort et la vie.[1] De plus la perspective est celle des vivants : il s'agit de *leurs* morts.[2] La mort comme la naissance sont des rites de passages. Avec la philosophe Hannah Arendt je voudrais insister sur le début de la vie – la naissance. Il faut bien noter que la naissance est une expérience que nous avons tous vécue. Ce n'est pas le cas avec la mort. Chaque individu fait partie d'une succession de naissances (voir l'importance du système généalogique dans la bible hébraïque).

La recherche présentée ici est issue de mon intérêt pour la façon dont une culture conceptualise la naissance. A partir de différentes sources, la relation entre la mort et la naissance a suscité mon étonnement.

On découvre des traces d'expériences de femmes et d'hommes face à la mort dans des sources divergentes : elles sont racontées par des textes narratifs, décrites avec un langage poétique, ou inscrites dans les épigraphes, dans les tombes, sur les sceaux.

Dans cet article je me concentre sur les sources littéraires et leur analyse : tout d'abord les textes poétiques puis les textes narratifs de la Bible hébraïque. Dans un premier temps, je vais éclaircir ce qui est spécifique au genre poétique : le langage métaphorique qui exprime la manière de concevoir. En ce qui concerne la méthode, c'est la lecture poétique respective narrative et la critique de la traduction. J'établis ponctuellement des liens entre la lecture des textes et des investigations archéologiques, iconographiques et anthropologiques. Dans le cadre de cet article je procède à une

---

1 « Les vivants et leurs morts » était le titre du colloque organisé par Thomas Römer et Jean-Marie Durand. Je voudrais ici les remercier pour leur invitation. Je remercie également ceux qui ont corrigé mon français : Reine Lambret/Lyon, Estelle Hoorickx/Bruxelles et Jean-Marie Durand/Paris.

2 Il fallait dire « à-Dieu » la semaine qui précédait le colloque autour de la tombe d'Erich Zenger, vendredi 9 avril 2010 à Münster.

confrontation de différentes catégories de sources. Je commence alors avec un objet en or pour évoquer le thème.



(Voir O. Keel, « Die Ω-Gruppe », figure 47a, page 68).

Nous observons la forme d'un creux, triangulaire. Il s'agit probablement d'un bijou, d'un pendentif en or. Il a été trouvé dans une tombe d'enfant datant de la fin de l'âge du bronze à Hala Sultan Tekke, Cypre. L'objet en or est perforé, les deux trous servent pour les enfiler. Je me base pour cette interprétation sur le travail d'Othmar Keel.[3] Il évoque ce type d'oméga qu'il observe dans une série de sceaux d'Anatolie, du Syrie du nord et de Palestine datés entre 1750 av. Chr. et 1500 av. Chr. ; mais la tradition se retrouve aussi plus tard.



(Voir O. Keel, « Die Ω-Gruppe », figure 15, page 47)

Nous observons ici un spécimen de cette série : un sceau daté d'entre 1900 et 1700 av. Chr. trouvé dans une tombe d'enfant en Anatolie. Pour Othmar Keel et d'autres comme Urs Winter, il ne s'agit pas d'une perruque hathorique mais d'un oméga symbolisant l'utérus : symbole de la féminité et de

[3] O. KEEL, « Die Ω-Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegeltyp mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina, » in *id.*, H. KEEL–LEU et S. SCHROER, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band II (OBO 88), Freiburg Schweiz/Göttingen, 1989, p. 39-87, 56-70 qui réfère à H. FRANKFORT, « A Note on the Lady of Birth », *JNES* 3, 1944, p. 198-200.

la maternité, et symbole de la déesse mésopotamienne de la naissance, Ninhursanga.[4]

Après ce prélude qui illumine la relation entre mort et naissance dans les objets quotidiens retrouvés dans des tombes je tourne vers les textes bibliques.

LES ANALOGIES DANS LA DESCRIPTION DE LA MORT ET DE LA NAISSANCE DANS LES TEXTES POÉTIQUES

Après la première série des malheurs – la nouvelle de la mort de ses enfants et de la destruction de ses biens – Job déchire ses vêtements et se prosterne vers la terre. Ce sont des gestes de deuil. Et c'est là que se trouvent la scène et la sentence clefs du prologue du livre de Job. Cette formule théologique n'est souvent citée que partiellement : « Le seigneur a donné, le seigneur a pris » (Job 1,21b). Mais cette phrase commence avec une description anthropologique :

> Nu je suis sorti du ventre de ma mère,
> Nu je retournerai là-bas (Job 1,21a).[5]

Face à la mort (de ses enfants) Job fait référence à sa naissance, au début de sa vie. L'expression se structure dans un parallélisme : Seule la première partie indique le lieu (le ventre de la mère). La deuxième partie demeure ouverte, et ne cite pas explicitement le *là-bas*. À quel lieu se rapporte ce petit mot hébreu *šāmmâ* « là-bas » ? S'agit-il du ventre de la mère qui est évoqué? Ou est-ce la terre ?

Les commentateurs font souvent le rapprochement avec une pratique des hommes préhistoriques : « ils plaçaient leurs morts en terre recroquevillés, les genoux au menton, ils voulaient leur donner la position de l'embryon »[6], comme nous pouvons le voir sur l'image.

---

[4] Cf. U. WINTER, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Freiburg Schweiz/Göttingen, 1983, p. 374-377; O. KEEL et CH. UEHLINGER, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Minneapolis, 1996 et M. HÄUSL, « Geburt – Kampf um Leben und gegen den Tod. Alttestamentliche Vorstellungen und Rituale für Mütter und Kind am Anfang des Lebens », in B. HEININGER (éd.), *An den Schwellen des Lebens. Zur Geschlechterdifferenz in Ritualen des Übergangs*, Münster, 2008, p. 119-134, 123-124.

[5] Les traductions des textes bibliques sont de l'auteure, sauf indication contraire.

[6] J. LEVÊQUE, Job et son Dieu, Tome I. Essai d'exégèse et de la théologie biblique, Paris, 1970, p. 200.



(Voir O. Keel, « Die Ω-Gruppe », figure 50, page 73)[7]

« Chez tous les peuples de l'antiquité la tombe était considérée comme l'anti-chambre de l'outre-tombe. »[8] En Égypte, les corps étaient inhumés en position repliée selon Ricciotti. « L'unique explication aujourd'hui acceptée, c'est que cette position du corps a pour but de reproduire la position que le mort avait dans le sein de sa mère. C'est en fait la position typique de l'embryon, du fœtus enfermé dans l'utérus maternel ».[9] D'autres disent en revanche que ce serait pour économiser la place.

Dans le parallélisme membrorum en Job 1,21 la nudité est aussi un point de référence importante.[10] La nudité est un thème sapientiel soulignant que l'homme ne peut rien emmener avec lui, comme Qohelet 5,16 l'exprime :

> Comme il est sorti du ventre de sa mère
> Nu il s'en retourne tel qu'il est venu.

La perspective du texte suivant, le Psaume 139, est différente. Dans ce poème, une hymne, nous retrouvons une réflexion sur le principe que Dieu est partout, Dieu s'est même engagé dés le début de la conception de l'être humain.

---

[7] Cf. la trouvaille d'un squelette de femme avec un petit enfant entre ses genoux et son sein à Kinneret (cf. l'article de Stefan MÜNGER dans ce volume qui hésite à interpréter le squelette de cette façon). Je le remercie pour les discussions.

[8] G. RICCIOTTI, « Et nu j'y retournerai (Job 1:21) », *ZAW* 67, 1955, p. 249-251, 250.

[9] RICCIOTTI, *art. cit.*, p. 250.

[10] Pour J. E. HARTLEY, *The Book of Job* (NIC), Grand Rapids, MI, 1988, p. 75: « the emphasis lies on 'naked', and not on 'there' ».

v13 C'est toi qui a fabriqué mes reins.
Tu m'as recouvert dans le ventre de ma mère. [...]
v15 Mes os ne te sont pas cachés.
J'ai été fait dans le secret,
brodé dans les profondeurs de la terre.

La conception de l'être humain est décrite. Du début jusqu'à la fin de la vie, et même au-delà, les os sont signe de l'identité de l'être humain.[11] Ce qui est caché pour l'être humain est visible, accessible pour Dieu. La construction « les profondeurs de la terre », également en Es 44,23 est en parallélisme antithétique avec les cieux, et dans Psaume 63,10 sert à décrire le lieu des morts. Un lieu qui est sous la terre- une image bien connue en Mésopotamie.[12] Il s'agit en fait d'une combinaison de deux images : la terre et une localisation spécifique pour ce qui est *dessous*. La séquence est renversée en Ezéchiel au chapitre 31 (14.16.18) : dans la terre des profondeurs / des lieux les plus bas. Là l'expression se trouve en parallélisme avec « fosse » et « shéol ».

Alors comment expliquer la comparaison du ventre maternel avec le lieu des morts ? Dans un autre texte sapientiel, en Siracide 40,1 le ventre de la mère est aussi point de départ et de retour à la fin de la vie.

Depuis le jour de la sortie du ventre de leur mère
Jusqu' au jour du retour de la mère commune.

Dans Proverbes 30,16 le parallélisme entre le *shéol* et le ventre de la mère qui est fermé semble plus évident. Il s'agit d'un lieu sans fécondité dans les deux cas.

Les observations que je viens de faire autour des textes poétiques montrent l'importance de la terre dans la conception de la mort et de la vie. Dans son approche comparative du statut de la mort en Inde brahmanique, en Mésopotamie et en Grèce, Jean-Pierre Vernant constate que les Mésopotamiens pratiquent l'inhumation tandis que les Indiens pratiquent l'incinération.[13] Cette différence est relative à l'importance de la préservation de la tombe, de la garde du domaine du mort. Le territoire est important :

« La stratégie funéraire mésopotamienne vise à maintenir, à travers la frontière qui sépare les morts et les vivants et en dépit d'elle, une continuité entre les deux mondes, souterrain et terrestre. [...] Continuité aussi des ossements, du tombeau où ils sont déposés, de la terre qui les couvre avec,

[11] Voir l'article de Thomas RÖMER dans ce volume.
[12] Cf. A. BERLEJUNG, « Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod », in B. JANOWSKI et B. EGO (éd.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, Tübingen, 2001, p. 465-501, 466-468.
[13] J.-P. VERNANT, « Introduction », in G. GNOLI et J.-P. VERNANT (éd.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge–Paris, 1982, p. 5-15.

d'une part, la lignée et l'ethnie du défunt, de l'autre, le territoire où tous ses proches... ».[14]

Les textes bibliques témoignent également de cet enracinement de l'être humain dans la terre : de la terre nous sommes nés et à la terre nous retournons. La deuxième histoire de la création en Genèse 2 et 3 appelle l'être humain *ʾādām*, de *ʾădāmâ* (mot hébreu pour signifier « terre »). Et vers la terre on retourne comme on est pris de la poussière (Gn 3,19).

La référence à la mort sous-jacente à cette narration de la création peut être rapprochée de Psaume 139 et Job 1. Ces textes poétiques ajoutent une dimension nouvelle par leur référence au ventre de la mère. La terre est alors aussi, dans un sens positif, notre « point de départ ». La terre est vue dans ces textes comme lieu de fécondité et de la vie. La question qui m'a été posée après la conférence, à savoir si la Bible hébraïque connait l'idée d'une « terre-mère », constitue peut-être un recul vis-à-vis de cette idée.[15] La crainte qui se retrouve aussi dans les textes bibliques est que la terre soit déifiée. Les textes bibliques ne parlent pas d'une déité. Mais selon Silvia Schroer ils ont préservés des traces que la terre est vécue comme divin.[16] Le point de référence est le ventre de la mère, est non la mère en général (sauf Siracide 40,1b). J'ai essayé d'éclaircir cette image poétique et son contexte culturel pour la mort : la mort est conceptualisée dans une image spatiale – le ventre de la mère. Nous avons tous connu cet endroit, mais en même temps il reste *terra incognita* pour nous qui sommes nés.

LA RELATION ENTRE MORT ET NAISSANCE DANS LES TEXTES NARRATIFS

Les hommes meurent – les femmes luttent pour donner naissance

Dans plusieurs histoires bibliques, les hommes meurent alors que les femmes essayent de trouver des solutions exceptionnelles pour que la généalogie continue (voir Genèse 38 ; le livre de Ruth). Dans les premiers versets du livre de Ruth, tous les protagonistes mâles décèdent. Il ne reste que trois femmes : Naomi de Juda et ses deux belle-filles étrangères, de Moab : Ruth et Orpa. Naomi n'a plus d'espoir d'avoir un enfant. Ruth donne finalement naissance à un fils avec Boas, de la famille de Naomi.

Ce qui semble de prime abord une naissance pour le défunt (le mari de Naomi – Elimelek), est également une naissance pour les vivants – pour Naomi qui est seule. Les femmes savantes évoquent les matriarches, Lea et Rachel, les mères fondatrices d`Israël : Ruth est bénie comme Léa et Rachel qui ont bâti la maison d'Israël : Ruth lutte comme Rachel en face de la

---

[14] VERNANT, *art. cit.*, p. 8.

[15] Cf. Pour un tour d'horizon classique de la Terre-mère dans différentes cultures et religions : A. DIETRICH, « Mutter Erde », *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 1905, p. 1-50.

[16] S. SCHROER, « The Forgotten Divinity of Creation: Suggestions for a Revision of Old Testament Creation Theology in the 21st Century », in A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden–Boston, 2010, p. 320-337-15.

mort pour donner naissance. C'est l'histoire de Rachel que je voudrais analyser maintenant :

Donner naissance et mourir

Gn 35 raconte l'histoire de cette femme, Rachel,[17] qui lutte face à la mort et donne naissance malgré tout : [18]

> 16 Ils [la grande famille autour de Jacob et de ses femmes] partirent de Beth-El. À quelque distance d'Ephrata, Rachel accoucha. Elle eut un accouchement pénible. 17 Pendant les difficultés de l'accouchement, la sage-femme lui dit : N'aie pas peur, tu as encore un fils ! 18 Comme elle allait rendre son être (*nefesch*) car elle était mourante, elle l'appela du nom Ben-Oni; mais son père l'appela Ben-Jamin. 19 Rachel mourut et fut ensevelie sur le chemin d'Ephrata, c'est-à-dire Beth-Léhem. 20 Jacob installa une pierre levée sur sa tombe: c'est la pierre levée du tombeau de Rachel, jusqu'à aujourd'hui.

Ici une tribu sur la route. Bethel, « maison de El/Dieu », était la dernière étape de ces gens de voyage dans Canaan.[19] Que plus tard dans verset 21 il est question d'une nouvelle installation des tentes. Ces versets dans le chapitre 35 du Genèse décrivent une situation bien connue pour une tribu nomade d'autrefois et pour les réfugiés d'aujourd'hui : l'accouchement interrompt le voyage, et la vie des femmes et des nouveaux-nés est menacée. La narration s'arrête, se ralentit, même si la tribu ne s'arrête pas, mais le texte prend du temps pour raconter les détails, les émotions : il y est décrit les peines de l'enfantement (v16) face auxquelles la sage–femme réagit (v17), mais la femme meurt. La mortalité des femmes en âge d'accoucher est plus haute que celle des hommes.[20] Dans de rares cas l'exploration archéologique des nécropoles peut fournir des informations à ce propos.[21] Françoise Dunand parle d'une surmortalité féminine en Egypte entre 12 et 40 ans en se basant sur deux nécropoles, une à Douch (une soixantaine de momies étudiées : 9 morts féminines pour 3 morts masculines entre 10 et 40 ans) et l'autre à Aïn el Labakha (10 femmes pour 5 hommes entre 20 et 40 ans).[22]

---

17 Cf. R. KLEIN, « Art. Rahel », in www.wibilex.de (dernier accès 23.03.2010).

18 Cf. aussi 1 S 4,19-22.

19 La rédaction finale de l'article tombe dans une période (l'été 2010) où le statut des gens de voyages, spécifiquement des Roms, en France et partout en Europe, fait l'objet de vives discussions.

20 C. MEYERS, *Discovering Eve*, p. 112-113: « The mortality rate for females in the childbearing years greatly exceeded that of males [...]. The physical risks related to childbearing constituted a genderspecific life threat. »

21 Pour le taux de la mortalité infantile et de celle des femmes : cf. F. DUNAND, « Les enfants et la mort en Égypte », in V. DASEN (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité* (OBO 203), Freiburg/Schweiz–Göttingen, 2004, p. 13-32 et M. GOLDEN, « Mortality, Mourning and Mothers », in *op. cit.*, p. 145-157.

22 Cf. DUNAND, *art. cit.*, p. 22.

Les derniers mots de Rachel avant son dernier souffle concernent l'appellation du nouveau-né : « elle l'appela du nom de Ben-oni ». Il est traduit dans la plupart des cas comme « fils de la détresse ».[23]

Fils de mon mal (Nouvelle Bible Segond)
Fils-du-deuil (Traduction œcuménique de la Bible)
Fils du malheur (Bible en français courant)

Le nom donné par la mère « Ben-oni » est alors déduit du mot hébreu *ʾāwen*. Les éditions récentes de la Bible qui ne donnent pas une traduction du nom ajoutent une explication dans les notes dans ce sens là.[24] Dans la narration de la naissance de l'enfant dans le cercle des femmes une remarque est insérée: « mais son père l'appela Ben-jamin ». Est-ce que le père contredit sa femme qu'il aime tellement ? Ou est-ce qu'il joue plutôt avec les voyelles et consonnes du nom donné par sa femme ? Il transforme « Ben-oni » dans « Ben-jamin ».

Les traducteurs et commentateurs hésitent entre « fils de la main droite » et « fils de bon augure » :

Fils de la main droite (Nouvelle Bible Segond)
Fils-de-la-droite (Traduction œcuménique de la Bible)
éponyme pour la tribu « à la droite », c'est à dire dans le sud d'Ephraïm[25]

En comparant la traduction du mot avec d'autres occurrences, nous remarquons que la traduction est conditionnée par le sexe de la personne qui l'utilise. Dans Gn 49,3 Jacob l'utilise en référence à Ruben :

« tu es mon premier-né, mon orgueil et les prémices de ma vigueur (*ʾônî*) »

Dans Gn 35,18 Rachel l'utilise en référence à son fils :

« elle appela son nom 'fils de mon mal' (Ben-oni) ».

La traduction qui spécifie par le sexe (*genderspecific translation*) est cautionnée par les dictionnaires, par exemple par le dictionnaire du Wilhelm Gesenius[17].[26] En ce qui concerne Gn 49 on lit dans l'article *ʾôn*: « Vermögen, Kraft (vigueur, force), d. Erstling der Manneskraft (prémice de ma vigueur masculine) Gn 49,3; Dt 21,17; Ps 105,36. »

Pour l'usage de Rachel en Genèse 35 concernant son enfant et elle-même, il s'agit du lexème *ʾāwen* (Ges[17]): 2. Mühe, Beschwerde Gn 35,18 « gew. mein Schmerzenskind » (mon enfant de douleur/peine) . »

Si dans une narration biblique un homme utilise le mot, il est traduit « avec vigueur, virilité », s'il s'agit d'une femme « avec détresse ». La tra-

[23] Cf. pour les traductions: *Bible Works 5*, 2001.
[24] Cf. *Neue Zürcher Bibel*, Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (éd.), Zurich, 2007; *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris–Montréal, 2001 et David E.S. STEIN (éd.), *The Contemporary Torah: A Gender-Sensitive Adaption of the JPS Translation*, Philadelphia, PA, 2006.
[25] H. GUNKEL, *Genesis 1.1.* (HAT Bd. 1), Göttingen, 1922, p.383.
[26] W. GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament*, éd. Frants Buhl, Berlin, 17ème édition 1959, p. 17.

duction efface l'ambiguïté. Cependant, les deux sens ne peuvent-ils pas être unis? Taria Philip propose deux traductions: « the son of my vigor/my sorrow » reflects Rachel's own position: she gave this son all her vigor, and nothing was left for her; or she expressed her sorrow at the fact that she could not grow her son ».[27] Un nom qui exprime l'état de la femme. Pour Rachel les deux – force et détresse – vont ensemble ![28]

Le deuxième point d'intérêt pour nous est l'endroit où Rachel est enterrée, qui comporte une stèle funéraire. Rachel meurt, et elle est enterrée sur la route à Bethlehem (v19). Puis Jacob érigea une stèle sur sa tombe (v20).

Différentes allusions au décès de Rachel et à sa tombe sont faites dans la Bible hébraïque: en Gn 48,7 par son mari Jacob et en 1 Sam 10,2 le tombeau de Rachel est nommé avec une localisation différente, à Tseltsah, à la frontière de Benjamin (voir aussi Jr 31,15-17 et Ruth). Dans aucun des cas la naissance de Benjamin n'est mentionnée.[29]

La stèle sur la tombe de Rachel est visitée « jusqu' à nos jours », pour utiliser les mots du texte biblique. Mais en effet jusqu'à nos jours des gens rendent visite à des textes comme Gn 35 et des sites comme http://www.keverrachel.com/ par le « Department of Sociology and Anthropology » à Bar-Ilan University, semblable à un cimetière virtuel.[30]

Jacob se rappelle avant sa mort le décès de sa femme (Gn 48,7). Il raconte à Joseph, le premier né de Rachel, qui s'est approché du lit de son père malade : « Quand je venais de Paddan, Rachel est morte en route à mes côtés, en Canaan. Il restait encore du chemin à faire pour atteindre Ephrata – c'est Bethlehem. Je l'ai enterrée là-bas sur le chemin... ». Ils sont sur la route quand Rachel est inhumée et en même temps, partout dans la Bible hébraïque, quand on cite la tombe de Rachel, il y a des références qui essaient de la localiser, de préciser le lieu du décès. En face de sa mort il comprend aussi le sens complet et ambigu du nom Ben-oni procédant du mot hébreu *ʾônî*, quand il utilise ce mot pour son premier-né Ruben (Gn 49,3).

La mort et la naissance interrompent la route. C'est un inter-espace qui est créé par cet arrêt du voyage. Sur le passage – deux passages biographiques : la naissance et la mort. Et la terre sur laquelle se déroulent ces événements est lieu de mémoire jusqu'à aujourd'hui. Au niveau littéraire en Gn 35 il suit la généalogie – comme dans le livre de Ruth. La généalogie

---

27 T. PHILIP, *Menstruation and Childbirth in the Bible. Fertility and Impurity* (SBL 88), New York–Frankfurt a. M, 2006, p. 91. Voir aussi Stefanie SCHÄFER-BOSSERT, « Den Männern die Macht und den Frauen die Trauer? Ein kritischer Blick auf die Deutung von *ony* – oder Wie nennt Rachel ihren Sohn? » in H. JAHNOW et al. (éd.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament*, Stuttgart, 1994, p. 106-125.

28 Cf. la traduction par Frank CRÜSEMANN dans : *Bibel in gerechter Sprache* (éd. U. BAIL et al.), Gütersloh, [3]2007: « da gab sie ihm den Namen Ben-Oni, 'Sohn meiner Kraft, meines Unheils' ».

29 Pour A. SOGGIN, « Die Geburt des Benjamins, Genesis XXXV 16-20(21) », *VT* 11, 1961, p. 432-440 cette observation sert de base thématique pour les différentes sources et l'ancienneté des textes.

30 Cf. www.cemetery.org.

est le lieu de Benjamin, du fils, la tombe est le lieu de mémoire de Rachel qui donne naissance face à sa mort.

CONCLUSIONS

Qu'est-ce qui est impliqué par cette langue poétique qui fait référence à la terre et à la mère, et par ces narrations qui relient la mort avec la naissance ?

La terre comme lieu de mémoire

Dans les textes poétiques comme dans les textes narratifs, la terre joue un rôle important. Elle est lieu de naissance et de sépulture. Concrètement la terre sert d'endroit de mémoire. La tombe de Rachel est visitée – pas seulement sur le site internet – « jusqu'à nos jours » (une expression du texte biblique) – par des femmes qui désirent enfanter. Ce pèlerinage n'est pas vécu facilement aujourd'hui,[31] quand la terre est réclamée et revendiquée.[32]

Dans la mort se réalise pour la première fois l'existence sédentaire pour les enfants d'Abraham et de Sara. Du point de vue de la littérature biblique on pourrait dire qu'avec la mort, on échappe à l'exil.

Cycle végétal et linéarité généalogique

Tenant compte des textes bibliques poétiques, le sein de la mère est comparé au shéol, à la mort, à la terre. Le symbole oméga retrouvé dans les tombes fait également allusion à cela. Par ailleurs, dans l'histoire de la création, la terre génère la semence et la verdure (Gn 1,11-12). Et la femme engendre de la semence d'après le Lévitique 12,2 comme la terre en Genèse 1. Les images des textes poétiques, tout comme celles sur les sceaux, supposent que les vivants ont cherché à voir une continuité entre les deux rites de passage : naissance et mort. Ils ont conceptualisé la vie et la mort dans un cercle : mère-terre.

Penser la mort comme retour vers la mère a des conséquences pour la conception de la vie et du temps : la pensée cyclique s'inscrit dans le système généalogique, orienté du passé vers le futur. Parfois c'est grâce aux initiatives exceptionnelles de femmes comme Ruth que la lignée généalogique est garantie et que les noms des morts restent vivants.

---

31 Cf. l'œuvre récente de l'artiste Marlene DUMAS http://angelfloresjr.multiply.com/journal/item/4599.

32 Cf. le chapitre sur l'ambiguïté de la culture de l'enterrement et de la mort in Z. IDITH, A. ELDAR et V.S. EDEN, *Lords of the Land: The War Over Israel's Settlements in the Occupied Territories, 1967-2007*, New York, 2007.

Ambiguïté de la comparaison du shéol avec la mère

Reconsidérant les textes poétiques et narratifs, la référence à la terre-mère est finalement plus ambiguë qu'il ne semble à première vue. La mort fait partie intégrale de la vie.

Dans la narration en Genèse 35 la mort s'inscrit au cœur de l'accouchement. La maternité est un travail à risque. La mort et la vie sont étroitement reliées, tout comme en témoigne le nom que Rachel donne dans sa dernière force à son fils : un nom ambigu. « Ben-oni » fils de ma vigueur, de ma détresse, de ma force ultime.[33] Pouvons-nous dire plus généralement que la « maternité aurait toujours à voir avec la mort, dans son lien avec la passion, le désir, la transmission et la filiation, l'engagement et le détachement, l'abandon et la disparition »?[34] Jacob était peut-être le premier des commentateurs souhaitant abolir cette ambigüité reflétée dans le nom.

Retour

Notre vie se passe-t-elle d'une mère à une autre sans rupture ? Ce passage se déroule en secret, dans l'ombre. Job 1,21a utilise le verbe « retourner » qui exprime « aller dans un lieu ou l'on a déjà été précédemment »[35]. Revenons-nous dans un lieu déjà connu ? L'inhumation peut alors se comprendre comme « le retour fusionnel dans le ventre de la terre Mère »[36] (cf. Siracide 40,1). Cela va avec une interprétation récente de la formule « être assemblé chez son peuple » comme expression pour mourir (cf. Gn 25,8 ; Nb 20,24).[37]

Nous comprenons le Nifʿal du verbe hébreu *ʾsp* non pas seulement comme passif, mais plutôt comme réflexif, intransitif en le traduisant « reculer » ou « retourner, revenir chez soi ». Il s'agit alors d'un retour vers le lieu des ancêtres ou d'une réunion avec eux.

D'un point de vue biographique le souhait d'être rassemblé avec ses ancêtres, dans la terre où ils ont été enterrés, exprime le désir d'être proche de ses ancêtres : en 2 S 19,37 sq. Barzillai veut mourir près de la tombe de son père et de sa mère. Les matriarches expriment dans l'Apocryphe de la Genèse le désir d'être enterré dans la tombe de leurs mères – des mères de leurs maris.[38] Les femmes cherchent alors une communauté entre elles. Le

---

[33] Cf. M. DELVAUX, « Art. Mère », in P. DI FOLCO (éd.), *Dictionnaire de la mort,* Paris, 2010, p. 673-675.

[34] DELVAUX, *art. cit,* p. 675.

[35] RICCOTTI, *art. cit.*, p. 249.

[36] R.N. / C. WASHER, « Art. Inhumation », in P. DI FOLCO (éd.), *Dictionnaire de la mort,* Paris, 2010, p. 561-564, 562.

[37] Cf. N. ARTEMOV, Belief in Family Reunion in the Afterlife in the Ancient Near East and Mediterranean, unpublished paper presenté au RAI 55 à Paris 2009. Je remercie l'auteur pour m'avoir communiqué son article.

[38] Je remercie Hanna TERVANOTKO, University of Helsinki/University of Vienna pour ce détail (cf. « Going to their people. The Afterlife of Mothers and Fathers in the Second Temple Judaism », unpublished paper at IOSOT Helsinki 2010).

lieu de la naissance de Ben-oni/Ben-jamin et le lieu de la sépulture de sa mère Rachel sont identiques. Dans le même endroit : la naissance et la mort sont unies par la terre-mère.

STRUGGLING WITH THE VITALITY OF CORPSES : UNDERSTANDING THE RATIONALE OF THE RITUAL IN NUMBERS 19

Christian Frevel, Ruhr-Universität Bochum

The following paper consists of six parts. I would like to begin with some general remarks on the conception of death in the religious and textual world of the Old Testament. Subsequently, I will introduce some relevant aspects of ritual in general and the structure of the ritual of Nb 19 in particular. In the forth section I will discuss the rationale of the ritual looking at three recently proposed suggestions. By briefly commenting on the concept of נפשׁ and its relation to death in particular, I will finally underline one of the conceptual characteristics of Nb 19. At the end of my paper, I will make some concluding remarks on the concept of death and the presumed age of the ritual.

1. TEN INTRODUCTORY REMARKS ON THE CONCEPTION OF DEATH

I would like to start by quoting ten major general assumptions on the conception of death in the Old Testament and the world beyond. Most of them are relevant for my argumentation, but only some of them will be explained in detail below:

1. Life and death in Hebrew thought are distinct, but not separated realities. One may figure life and death heuristically as an ellipse with two focal points which have intersections, but will never come together congruently.
2. Death has rather to be understood as a procedural event than as a single point in time. The exact time of physical death (defined by the cessation of breathing) is meaningful, but not as central as it is today.
3. There is no taboo of death in Israelite religion, but a central opposition between death and life, which is most relevant in the conceptualization of holiness and sanctity. This has repercussions for the concept of purity and impurity.
4. Neither mortality nor death as such are considered to be problematic with regard to the world of the living. Merely the intersections

and borderlines between death and life are perceived as being dangerous.

5. נפשׁ as the main conceptualization of "personality" denotes the actual vitality of a certain person including aspects of biography, status, and performative presence. The נפשׁ is never dissolved completely from these aspects and remains related to the physical dimension.
6. Within the process of the natural decomposition of the body after death, the נפשׁ descends into the netherworld – neither gradually nor at a fixed stage or a given point of time – and becomes a weak and shadowy entity as רפאים. This does not mean that the person or his / her identity has completely disappeared from the world of the living, the former social context of the deceased or the grave being the last and everlasting place of residence. However, there is no continued biography, no comparable experience, a diminished social status, and a reduced performative presence of the dead.
7. Although the world of the living and the netherworld are separated, and the Sheol is "the land of no return", the נפשׁ of a dead person may not be allocated to only one of them. There is no either-or, and thus, the borders between the world of the living and the netherworld are fluid in some respect.
8. Death is a powerful reality. Yet in the worldview of the Old Testament it is barely personalized. There are merely a number of passages in figurative or metaphorical speech (e.g. Jb 18,13-14; 28,22; Os 13,14; Ps 49,15; Es 28,15; Jr 9,20), but no mythological realization of a personalized death in OT texts.
9. The idea of the impurity of death belongs to the cultic sphere. Not everything related to death is impure as such.
10. The care of a corpse after death, before and during the burial procedure, is an important social obligation, but handling the corpse defiles the engaged person and hinders him / her from attending the cult for a given period of time.

2. Some preliminary remarks on understanding ritual

In considering Nb 19 as a ritual one has to define the presupposed meaning of ritual first. Generally, rituals constitute structured and largely invariant forms of actions which are performed consecutively in a defined sequence within a specific temporal and spatial context.[1] The operation of a

[1] For a general overview see H. G. Hödl, "Ritual", in J. Figl (ed.), *Handbuch Religionswissenschaften. Religionen und ihre zentralen Themen*, Göttingen, 2003, p. 664–89. One has to bear in mind that there is no general definition of ritual. The definition of ritual is often determined by the subject area of description. In his recent critique of ritual theory Jens Kreinath argues that ritual studies have still not succeeded in giving an adequate definition of "ritual": J. Kreinath, *Semiose des Rituals. Eine Kritik ritualtheoretischer Begriffsbildung* (Ph.D. diss., University of Heidelberg, 2005), p. 20:

ritual is considered to have an effect. Any ritual has a transformational aspect or effect. In other words, rituals change something or someone by performance. This can be a condition, a state, or a status of an object matter, situation, or person. Normally, those attending the cult are the conducting ritual experts, the objects or individuals involved (to which or whom the ritual is applied), and the participants / observers who take a rather passive role. Rituals obviously have social consequences, and therefore require collective understanding and acceptance.[2] This comprises the form and substance of a ritual as well as its social function. The participants in a ritual both define and receive social values in performing a ritual.[3] While there are symbolic values and aspects of symbolic meaning in any ritual, one has to underline that, according to Roy A. Rappaport, rituals do not encode every aspect of their meaning. To put it short, the term "ritual" is used to denote "the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers".[4] There is no obvious intrinsic meaning of ritual acts. Rituals may have explicit forms of communication, but rather are "a wordless channel of communication which can convey a rich density of meanings".[5] Even their invariant parts are often composed by means of several "traditional" elements which are rarely entirely new in their cultural context.[6] Thus, several dimensions of meaning come together and are mingled. "Understanding" by any observer – even by the participating observer – cannot be reconstructed entirely. This aspect constrains the understanding of a ritual, particularly from its textual form which may not even correspond exactly to the acts actually performed in a ritual. Aspects of the worldview as the frame of understanding, the social values of the participants, psychological aspects of the performance (such as emotions, the aesthetics of the liturgy, the self-referential messages of rituals, or the indexicality of the ritual participants), as well as the convention and commitment of understanding may not be decoded entirely. Because there may be a great difference between the written form and the performance of a ritual, one has to consider biblical descriptions of rituals primarily as texts within a given context.

"Das Problem besteht darin, dass es bislang keiner Definition gelungen ist, den Ritualbegriff wiederum mit allen Phänomenen des bezeichneten Gegenstandsbereiches zur Deckung zu bringen. Unter dieser Voraussetzung kann jede Definition des Ritualbegriffes entweder als zu allgemein oder als zu spezifisch angesehen werden."

2 See for further details with references to the theory of Roy A. Rappaport the excellent paper by A. K. DE HEMMER GUDME, "How should we read Hebrew bible ritual texts? A ritualistic reading of the law of the Nazirite (Num 6:1–21)", *SJOT* 23,1, 2009, p. 64–84, here p. 65–67.

3 See C. M. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, 2009, p. 30-46. 182–196; C. M. BELL (ed.), *Teaching Ritual*, Oxford, 2007; M. HAMILTON, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London, [2]2001, p. 141.

4 R. A. RAPPAPORT, *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110), Cambridge, 2006, p. 24.

5 H. K. HARRINGTON, "What is the purpose of ritual ablutions in ancient Judaism?", *JAAS* 12,1, 2009, p. 1–17.

6 R. A. RAPPAPORT, *op. cit.* , p. 32–33.

While in most cases, biblical rituals refer to actual rituals which were performed in the cult, we do not know what the performance would have looked like exactly. We define the "content" and the "purpose" of these rituals on the basis of their textual form, which may be deficient with regard to particular aspects of content, meaning, and performance. We will have to keep this in mind, when taking a closer look at Nb 19. Let us begin with a succinct overview.[7]

3. The ritual of Nb 19

The ritual described in Nb 19 is composed of two different parts or, more precisely, of two rituals which are closely connected, but performed separately.[8] The second ritual presupposes the first one, but not the other way round. The whole chapter is designed as a speech by God to Moses and Aaron (v. 1). The first main part is formed by vv. 1–10a which describe the making of the ritual detergent. The application rite in vv. 17–19 is encompassed by the prescription parts vv. 10b–13.14-16 and vv. 20–22.

The first part in vv. 2–10a[9] prescribes the production of a special detergent for cleansing defilements caused by corpses. Strikingly enough, intention and purpose of the making are not mentioned at all, but kept undis-

[7] See for the following P. M. Muzinga, *La pratique des rituels de Nombres 19 pendant la période hellénistique et romaine* (EtB 58), Gabalda, 2008, p. 62; A. Berlejung, "Variabilität und Konstanz eines Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten in Num 19 und Qumran. Überlegungen zur Dynamik der Ritualtransformation", *ThZ* 65, 2009, p. 289–331.

[8] In this paper, we cannot discuss the compositional aspects thoroughly. Both ritual parts are not explicitly executed in the narrative of Nb 19. There is no execution formula as in Nb 5,4; 8,22; 17,26, etc. The instructions are addressed to Moses and Aaron in v. 1 without further substantiation, and Nb 20,1 shows no direct reference to the ritual. One can only take into account that the framing narratives are generally related to the death theme: Nb 20,1 reports the death and burial of Miriam, and in Nb 20,2 the people grumble because of the lack of water, while – strangely enough – they are sojourning in the Oasis of Kadesh. But the shortness is not related to the period of a seven-day delay caused by the implementation of the making of or the operating with the water of purification. Nb 16–17 reports the death of "Korah's gang" in the sacred precinct and afterwards the death of 14,700 men in the camp because of the murmuring. This plague was brought to a halt by Aaron taking his true censer and walking between the dead and the survivors. Although there should be a lot of defilement by corpses and the necessity to use the מי נדה in these narratives, there is no explicit hint in Nb 19 that the ritual may be related to the situation described in Nb 16–17. However, one may understand the question of Nb 17,27–28 in this sense (see R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* [BZAR 3], Wiesbaden, 2003, p. 525). Be that as it may, burials do take place in the meantime (Nb 14,36–37), which should be regarded as temporarily defiling, following Nb 19. There was a need of coping strategies, and Nb 19 comes "too late". Thus, the contextual position of the ritual in Nb 19 remains striking.

[9] It has been discussed whether v. 10b is cataphoric or anaphoric. Because of the general case related in vv. 11–13, I tend to opt for a cataphoric use.

closed until v. 12. Following the introductory formula in v. 10b (והיתה לבני־ישׂראל ולגר הגר בתוכם לחקת עולם), the second main part vv. 10b–22 begins with a general statement mentioning the impurity caused by corpses, which lasts for seven days, in vv. 11–13. It subsequently defines special cases in vv. 14–16, again closing with the mention of a seven-day period of uncleanness. The actual cleansing ritual is described in vv. 17–19. V. 20 demands purification in general without characterizing it in detail; otherwise the person keeps the uncleanness and shall therefore be cut off from the community. Vv. 21–22 conclude the ritualistic text by dealing with the issue of temporary uncleanness affecting the ritual expert who has performed the ritual described in vv. 17–19.

Summing up, the structure of Nb 19 can be roughly divided into the following parts:

v. 1	contextual introductory formula
v. 2a	introductory formula part 1: זאת חקת התורה
v. 2b–10a	making of the ritual detergent
v. 10b	introductory formula part 2: חקת עולם
vv. 11–13	general determination of the impurity of corpses
v. 14aα	introductory formula part 3: זאת התורה
vv. 14aß–16	special cases of impurity caused by corpses
vv. 17–19	application rite – part 4
v. 20	general instruction for the case of noncompliance
v. 21a	introductory formula part 5: חקת עולם
vv. 21b–22	uncleanness of the ritual expert

I cannot discuss the ritual at full length here, but some details may be helpful to address. Beginning with some particular suggestions on the present literary form, I will proceed with some remarks on the making of the detergent and the symbolism of the ritual.

a. High Priest, priest, and pure man. Some remarks on the literary unity of Nb 19

Several individuals are involved in the first main part of Nb 19 in its final form:

- Moses and Aaron who are addressed in the speech of God in v. 1 (they are mentioned only in the beginning of the chapter);
- the Israelites as addressees of the instructions in vv. 2b–22 (they shall elect the red heifer in v. 2bß);

- the priest Eleazar who is mentioned v. 3a and who acts in v. 4;
- a person who burns the heifer v. 5 and who is rendered unclean v. 8;
- a certain priest who is mentioned in vv. 5–7 and performs the preparation of the ashes; he is rendered unclean in v. 7;
- a clean person vv. 9.10a who collects the ashes and who is rendered unclean in v. 10a after deposing the ashes in a clean place outside of the camp in vv. 9.10a.

The variety of individuals involved is striking, particularly in the beginning. Due to the double introduction of God's speech with לאמר, there is a tension between v. 1 and v. 2. This may be solved when we assume that אשר צוה יהוה does not refer to a speech of Aaron and Moses, but to the performative process of the commandment: "This is the statute of the Torah which YHWH commands herewith: …". However, the subject of the דבר in v. 2b remains unclear. Following the textual logic, the addressee of the imperative דבר and the consignee of the red cow (ויקחו אליך) should be identical. The דבר may thus address Eleazar, which would mean that the אליך v. 2b refers to him. However, vv. 3–4, which form part of the same speech, refer to him in the third person. Hence, Moses may be the most probable candidate for the דבר in v. 2a because of the דבר אל בני־ישׂראל phrase, which in the Book of Numbers is usually referred to Moses (Nb 5,6.12; 6,2; 9,10; 15,2.18.38; 17,17; 33,51; 35,10; mostly preceded by וידבר יהוה אל משׁה לאמר). But Moses is not the consignee of the red cow, and he is not engaged in the ritual either. These few preliminary observations show that the text of Nb 19 is clearly not a unit, but that it must have been arranged by several redactional hands. The involvement of the protagonists of the Book of Numbers (Moses, Aaron, Eleazar) appears to be a redactional addition. We cannot discuss this question in detail, but we may be able to outline a solution.

The situation is further complicated by looking at the textual variants: As in some Hebrew manuscripts, the first subject of v. 3 in the LXX is singular, indicating that the "you" (אליך, σὲ v. 2b) shall give the heifer to Eleazar. Hence, Moses (resp. Moses and Aaron) receive(s) the cow from the Israelites and give(s) it to Eleazar. In the LXX the Israelites lead the heifer out of the camp and perform the slaughter before him (ἐνώπιον αὐτοῦ, see vv. 3.5). Thus, in the Greek text the action of Eleazar begins in v. 4, which dissolves the awkward confusion in vv. 1–4 by clearly assigning the roles.

In the MT, Aaron is not involved in the ritual. Together with Moses, he may only be considered to be the subject of the ונתתם "you shall give" in v. 2bß. But he is not engaged in the ritual itself which is performed by Eleazar. Although "the priest", הכהן vv. 6–7, can denote the highest priest in particular, it is unlikely that Aaron would have been the acting priest in the ritual. On the other hand, there is no indication why Eleazar is mentioned by name as אלעזר הכהן in vv. 3–4 and then merely as הכהן in vv. 5–6. The change of terminology may be considered as a trace of textual

growth. Perhaps like Aaron in v. 1,[10] Eleazar has entered the ritual description at a later redactional stage.

The terminology used in Nb 19 puts the ritual (in the final form of the text) close to a purification offering (חטאת). This is particularly true of the blood rite in v. 4 and the burning of the cow in v. 5. Although אל־נכח in v. 4 is singular, the action of sprinkling blood seven times with the finger in the direction of the sanctuary resembles Lv 4,6.17; 8,11; 16,14.19.[11] The burning of the heifer with her skin, her flesh, and her dung outside of the camp resembles Ex 29,14; Lv 4,11-12; 8,17; 16,27. Particularly the final comment in v. 9 חטאת היא, which may be compared to Ex 29,14; Lv 4,24; 5,9.12, characterizes the rite as a purification offering. However, because of the differences between a regular חטאת and the ritual, the red heifer somehow stands in between.[12] Its burning entirely takes place outside of the sanctuary; it is a heifer and not a bull; the cow is not slaughtered by the priest Eleazar who performs the blood rite; and the heifer is burnt entirely, including the remaining blood, the viscera, and the fat, which is the preferred offering material in the sin offering.[13] The differences emphasize that it is not meant as a sacrifice. The phrase חטאת הוא is based on an analogy to the sin offering. It is related to the function of the ritual (purgation) and the operating principle (the logic of the חטאת and the ashes as a form of "instant- חטאת"[14]), but it is not meant to classify the rite as sacrificial. The analogy to Lv 16,16 does not suffice to regard the rite as a sacrifice.[15] Together with the observations on the protagonists of the ritual above, one may consider the passages which describe the ritual as a type of sin offering to be of redactional nature. The reworking follows a priestly logic that there is no slaughter and no purification / atonement beyond the priestly sacrificial system. Hence, the ritual of the red heifer is adapted, but it is not harmonized with priestly regulations. The interpretation as חטאת was perhaps influenced by the use of חטא D-stem vv. 12.13.20 and D-stem v. 19 "to purge, to purify, to deterge", and the use of חטאת in v.17a in the sense of "purification".

The reworking of the ritual, which involves the priestly protagonists of the Book of Numbers in their hierarchical order, comprises at least[16] vv. 1* [ואל אהרן].2a.3a [אל־אלעזר].3b [לפניו].4.5a [לעיניו].5b.9b [חטאת הוא], and

10 Note that some manuscripts lack אל־אהרן in v. 1.

11 See J. MILGROM, "The Paradox of the Red Cow (Num. XIX)", *VT* 31,1, 1981, p. 63–65 for details.

12 See already H. HOLZINGER, *Numeri* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament IV), Tübingen *et al.*, 1903, p. 79.

13 See for this argument J. MILGROM, *art. cit.*, p. 63.

14 See T. HIEKE, "Die Unreinheit der Leiche nach der Tora", in T. NICKLAS *et al.* (ed.), *The human body in death and resurrection*, Berlin *et a*l., 2009, p. 59.

15 Against J. MILGROM, *art. cit.*, p. 66.

16 There may be further redactional parts (for example the introductory formulas) which cannot be discussed here in further detail.

perhaps also the phrase שׂפרת החטאת in v. 17.[17] It intends to relate the ritual to the cult at the tent of meeting, and to bring it closer to a sacrificial rite. It underlines the idea that the sanctuary is affected by the impurity which is not removed properly by the ritual (v. 20). If this hypothesis leans in the right direction, the making of the detergent in Nb 19,1–10 was originally performed by a regular priest outside of the camp.[18] However, the reworking does not alter the ritual itself. Hence I would like to consider, in what follows, the final form of the ritual.

b. Some observations on the making of the purifying detergent

The section on the making of the ashes for the production of the water of lustration (מי נדה) starts with a genre-typical, but very rare introduction formula: “this is the statute of the law” (v. 2: זאת חקת התורה). The purpose of this statute is not further stated, but it is signed again as God’s commandment. The Israelites shall provide the priest Eleazar with a red heifer “without defect, in which there is no blemish and on which no yoke has been laid” (v. 2). The fact that all Israel is engaged in the selection of the red heifer illustrates that the issue concerns the entire community. A heifer is usually not used for sacrifice,[19] but for fieldwork and transport which explains the definite exclusion of all heifers that have pulled a yoke before. The integrity of the red heifer in Nb 19,2 signals its use and purpose in an elimination rite. A young heifer is also used in the ritual of coping with the slain in the open field in Dt 21,1–9, where the heifer’s neck is broken by the elders in a wadi to avoid defilement of the land by bloodshed. In the case of Nb 19, the heifer is slaughtered before Eleazar, the son of Aaron. It seems remarkable that the heifer has to be slaughtered and burnt outside of the camp, and in the present text it is probably not slaughtered by the priest Eleazar,[20] which underlines that we are, indeed, not looking at a regular sacrifice. The outside–inside paradigm is important for the ritual as can be seen in the fact that Eleazar sprinkles some of the blood seven times towards the entrance of the sanctuary. This may be symbolically interpreted as a hint that the sanctuary has been affected by the impurity caused by corpses. Within the ritual the ingredients of the detergent are “charged” with power. Having established the connection to the sanctuary by sprinkling blood from afar, the ritual detergent has an effect for the sanctuary on the one hand, but gets power from the sanctuary on the other hand. In the process of burning, which is performed by an unspecified man who

---

[17] This may be understood either as “the burnt of purification” or as “the burnt of the purification offering”. If the latter is true, one may attribute the phrase to the redactional reworking.

[18] One may consider Dt 21,1–9 as a close ritual analogy (see below).

[19] But see the exception of the non-priestly texts 1 S 6,14 (פרה) and 1 S 16,2 (עגלת בקר), where a heifer is immolated. Usually cows are used for work (see Nb 7,3) or for agricultural production (cf. Gn 41).

[20] If לפניו in v. 3 and לעניו in v. 5 refer to Eleazar, he is not the subject of the verbs of vv. 3bß.5a.

gets unclean during the process, the priest (in the present text probably Eleazar) throws some ingredients into the midst of the fire: cedar wood, hyssop, and scarlet wool. When burnt, the cedar wood emits a pleasant scent. Like scarlet wool, cedar wood is frequently used in ancient oriental riddance rituals (see Lv 14,4.6.49.51.52).[21] Both are regarded to be purifying, and their color is reddish, the dominant color of the ritual.[22] The analogy between blood perceived as the carrier of life on the one hand and a substance with a highly purifying capacity on the other hand seems to be obvious. This is underlined by Roy Gane: "Since the ashes contain the blood of a red cow, reddish cedar wood, and scarlet thread, this 'water of lustration' functions like blood".[23] Similarly, Jacob Milgrom suggests that the reddish detergents as well as the red hide of the heifer symbolically add "to the quantity of blood in the ash mixture"[24] to enhance the power of the ashes. Hyssop, which is likewise often used in riddance rituals[25] and also mentioned in Lv 14,4.6.49.51.52, is used as aspergillum in the application rite of the produced riddance water in the second part (Nb 19,18, cf. Ps 51,9). The "pure" substances symbolize the purifying power of the ashes of the red heifer. They are poured into the fire which transforms the heifer into ashes. The seemingly worthless ashes – simply decomposed and diminished matter – turn into pure matter. (cf. Nb 17,2) with purifying capacity. Fire is pure and the process of burning is highly purifying. Within the fire all impurity is eliminated (Nb 31,23). It is one of the most striking paradoxes of the ritual that the pure man, who collects the pure ashes in order to depose them at a pure place outside of the camp (v. 9), becomes unclean until the evening (v. 10; cf. vv. 21–22).[26] There are no further instructions how to assemble the ritual detergent from the ashes; this is first determined in v. 17, where the ashes are mixed with living water. This is a strong indication that the two parts of the ritual or the two rituals are more likely to be related than to be totally independent of each other. However, the making is temporally and spatially separated from the implementation which is prescribed in the following section.

---

[21] See, for example, R. E. GANE, *Ritual Dynamic Structure* (Gorgias dissertation 14), Piscataway NJ, 2004, p. 228–31; J. MILGROM, *Leviticus 1–16: A new Translation with Introduction and Commentary* (AncB 3), New York, 1991, p. 835; R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament* (AOAT 313), Münster, 2004, p. 165; R. ACHENBACH, *op. cit.*, p. 527.

[22] Maybe this is the rationale for combining them in the ritual, but this remains uncertain, see F. H. GORMAN, *The ideology of ritual: Space and status in the priestly theology* (JSOT.S 91), Sheffield, 1990, p. 163. One may consider the reddish brown color of the skin (see the wordplay of אדם and אדמה in Gn 2,7) as an allusive background as well.

[23] R. E. GANE, *op. cit.*, p. 175; cf. the argument in R. E. GANE, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake, 2005, p. 181.

[24] J. MILGROM, *art. cit.*, p. 65.

[25] See R. SCHMITT, *op. cit.*, p. 163–68.

[26] See J. MILGROM, *art. cit.*, p. 63.67–68. For Milgrom, it is the חטאת-rite which constitutes the paradox.

c. The second part of the ritual and the spatial order of imperilment

The second part begins in v. 11 with a general statement composed of an antecedent and an apodosis that mentions the defilement by corpses as the rationale of the ritual for the first time. „He who touches the dead body of any person shall be unclean seven days“ (הנגע במת לכל־נפש אדם וטמא שבעת ימים). The person concerned is specified by the nominalized (and determined) participle of נגע G-stem which is also used frequently in Lv 11 and Lv 15.[27] Literally speaking, נגע denotes a form of physical contact by touching something or coming into touch with something;[28] the encounter often has negative connotations. The direct object is a participle of מות, introduced by the preposition ב denoting a dead being. In order to differentiate between the touching of carcasses (Lv 11,24.27.31.39) and corpses, the מת is specified by לכל־נפש which is clearly restricted to a human being. The period of uncleanness lasts for seven days;[29] in the following verse, it is structured into two unequal parts that stretch from the first to the third day and from the third to the seventh day. At the end of every phase, the unclean man shall be sprinkled with the water of lustration (v. 12). If these acts are carried out correctly, the impure will become pure again by the end of the seventh day. Otherwise his uncleanness will last and thus defile the sanctuary. After the seventh day, it is no longer possible to remove the uncleanness of the person concerned, so he will have to be “cut off from Israel” (כרת N-stem). This underlines the seriousness of the defilement by corpses.

Following the general treatment, vv. 14–16 define special cases of defilement. In these cases, there is no restriction to direct physical contact, because the polluting power cannot be precisely located. Consequently, not only will the touching of the corpse itself be defiling, but also the contact with all objects, areas, zones, and spaces in which the נפש of the deceased is “present”.[30] This aspect is dealt with in the three following subsets which are meant to be exemplary. They are introduced as התורה: Dying in a tent (v. 14) stands for any enclosed and roofed space, an open vessel (v. 15) stands for any endangered object within the “realm” of the dead, and “touching” the נפש in the open field (v. 16) stands for any kind of

---

27 See Lv 11,24.26.27.31.39; 15,10.19.21.22, cf. the use of the determined noun to denote the person concerned in Lv 13,3.4.5.6.12.13.17.30.32.43.45.46.49.50.51. 52.53. 54.55.56.57.58; 14,36.37.39.40.43.44.48.

28 L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, “נגע”, in *ThWAT* V, p. 221.

29 See Lv 12,2; 13,4.5.21.26.31.33.50.54; 14,8.38; 15,13.19.24.28; Nb 12,14.15; 31,19; Es 44,26.

30 Hyam Maccoby convincingly argues against the analogy of “gas” to describe the polluting atmosphere of a נפש: “Pollution was not some substance that crept around rooms. It was a state or condition of people or vessels that were situated, together with a corpse, in a certain kind of area.” (H. MACCOBY, “The corpse in the tent”, *JSJ* 28, 1997, p. 203; cf. H. MACCOBY, *Ritual and Morality: The ritual purity system and its place in Judaism*, Cambridge, 2009, p. 13–29, esp. p. 20). Hence, one should not assume from Nb 19,13 that נפש has a certain material or physical quality.

open space.[31] The inner logic is the spatial dimension rather than the relation to the deceased regarding the degree of kinship or the degree of social familiarity.[32] While the first subset defines all persons who are defiled by the נפש of a dead (everyone who is inside and everyone who enters a room where a dead body is present: direct and indirect contact), the second clearly states that any open space is part of the meant enclosure, but a sealed space in the surroundings of a dead person is to be treated differently. Since the open field in the third subset is not determinable by space and time, the contamination is restricted to direct contact. Subsequently, the permanence of the defiling power is defined by further classification in four modes of touching, each connected by the או coordinator. Irrespective of all circumstances, the one slain by a sword is defiling. This is quite crucial, because there seems to be no escape from defilement in situations of battle and war. Nb 31,19–24 constitutes the narrative implementation of this case.[33] With the second case and the absolute "the dead", המת, the perspective is expanded again to embrace all cases of death. The focus on the עצם אדם in the third case enlarges the defiling matter and the period of defilement. עצם literally denotes a single bone. If a skeleton is meant, the Hebrew usually uses the plural. Thus any human bone is defiling. The extension of the focus to human bones makes the defilement durable because of the long-lasting existence of bones. Thus the last stage is, quite logically, the grave as the confined space of bones and their usual abode.[34]

31 Vered NOAM has recently suggested that in Nb 19,16 או בדם should be added in the biblical text, because it seems to be presumed in the Temple Scroll 11Q19 50:4–7, the War Scroll 1QM 9:7–9a, and in a Geniza fragment of the Midrash Sifre Zuta on Nb 19,11 (cf. V. NOAM, "Corpse-blood impurity: A lost Biblical reading?", *JBL* 128,2, 2009, p. 250). Although the lack of blood is striking, it is methodically problematic to amend the text. The assumption of a ***homoiteleuton*** is not convincing (cf. also the LXX and the Sam). Perhaps the lack of blood has to be ascribed to its use as a ritual detergent. This would require further discussion.

32 On the contrary, see A. BERLEJUNG, *art. cit.*, p. 297–98, who otherwise correctly stresses the reduced order of the periphery. Because people die in enclosed spaces in the city, the confrontation is not "the city" against "the field", but "the tent" (as a roofed enclosed space, see LXX ἐν οἰκίᾳ) and "the field" as periphery.

33 We cannot discuss the singularities of vv. 21–23 here. See D. P. WRIGHT, "Purification from Corpse Contamination in Num XXXI 19-24", *VT* 35, 1985, p. 213–23, for the differences to Nb 19.

34 Except from exceptional cases (e.g., 2 R 9,37; Jr 9,21; 36,30; Ez 39,15; Tb 1,17) human bones are not to be found in natural or cultivated environments because of the high estimation of the dead and the burial customs in ancient societies. Thus, the common place for bones or skeletons is the grave. For the dangerous realm of graves see the marking of places meant as a warning against pollution in mSheq 1:1; 1:46; Mt 23,27. Perhaps 2 R 23,6b also attests the defiling power of graves, when Josiah throws the dust of the pulverized asherah "upon the graves of the common people" to underline the irreversibility of cultic use symbolically (cf. the long-term defiling capacity of bones in 2 R 23,14.16 and the defiling sacrilege of slaughter 2 R 23,20). For a positive connotation of opening graves see recently S. M. OLYAN, "Unnoticed Resonances of Tomb Opening and Transportation of the Remains of the Dead in Ezekiel 37:12–14", *JBL* 128,3, 2009, p. 491–501.

The arrangement of the four cases expands the temporal dimension of defilement from the time of death to the existence in the grave which should guarantee a permanent keeping. Concurrently, the spatial dimension in which the defilement takes place is again restricted to a specific and marked place. With the tomb, the defiling power is constrained to an enclosure again, but it is temporally enhanced and therefore completely disconnected from the time of death.

Matter	*Time*	*Space*
one who has been killed by a sword	between death and burial	any space
one who has died	after death lasting durably until burial and beginning decomposition	any open and enclosed space
a human bone or skeleton	during and after decomposition of the body	any open but usually enclosed space
a grave	utilization phase	a defined enclosed space

What appears to be an incomprehensible casuistic enhancement and accentuation of Nb 19,14–16, becomes quite logical on the textual level at the second glance. The realm of death and the defiling power of the נפשׁ are durable or even everlasting. They do not end with the abode of the spirit of the dead in the netherworld. Body and vitality may not be figured as separate realms, not even after a long period of time. The נפשׁ holds a relation to the body it was once related to. This forms part of the concept of "person" in ancient Hebrew thought (see below).

Vv. 17–20 prescribe the ritual of purification for the cases of impurity described in vv. 14–16. They are directly related by the enumeration of the defiled matter in v. 18: The water of lustration has to be sprinkled "upon the tent, all the furnishings, on the persons who were there, and on whoever touched the bone, the slain, the corpse, or the grave". With vv. 17 and 19, the general case of vv. 11–13 is included as well: both are related to the "unclean person" (לטמא/על־הטמא) in general and the treatment of uncleanness on the third and seventh day. V. 17 first mentions the preparation of the water of lustration: Some of the ashes, which are called ashes of the חטאת-offering (see v. 9: חטאת הוא)[35], shall be intermixed with fresh water (מים חיים) in a vessel and applied by a pure ritualist on the polluted matter with a bunch of hyssop. The dual operation of the ritual expert constitutes a riddance rite; the sprinkling is literally completed in v. 19 by the use of חטא D-stem „he makes him clean".[36] After the second perfor-

---

[35] See above fn. 17.

[36] For חטא as a term of purification see C. FREVEL, "Purity conceptions in the Book of Numbers", in C. FREVEL and C. NIHAN (ed.), *Purity in Ancient Judaism and the Ancient Mediterranean World and the Forming of Religious Traditions*, Leiden, forthcoming.

mance of ceremony, the concerned person has to wash himself and his clothes and will thereafter be clean on the evening of the seventh day (וטהר בערב).

4. The rationale of the ritual

Following the broad description of the ritual, several questions arise: Why are corpses defiling, or more precisely, what particularly is the defiling capacity of death? What is the rationale of the ritual of Nb 19? I will begin with the last aspect which is crucial for interpreting the text of the ritual. There are several suggestions concerning the function and purpose of Nb 19 which overall assume that the ritual described in Nb 19 is a very old ritual which was transformed in the process of transmission by the priestly writers of the Torah. In a recent article Thomas Hieke combines various suggestions on the rationale of the ritual. He states: "Es ist sehr wahrscheinlich, dass Numeri 19 magische Praktiken, die in Israel und außerhalb geläufig waren, aufgreift und teilweise rationalisiert sowie in das Gesamtsystem der priesterlichen Reinheits- und Heiligkeitsvorstellungen integriert."[37] Like Jacob Milgrom he is inclined to assume an old exorcism in the background of Nb 19, according to Rabbi Yohanan ben Zakkai's discussion with a heathen about the rationale of Nb 19.[38] The magical aspects of the ritual are tentatively interpreted as "old" and relating to the assumption of the demonic power of death. Hieke calls the burning of the red heifer a symbolic total annihilation of life and an orchestration of death.[39] The ashes represent "total death". Mixed with fresh water, they turn into the "water of dissociation" with which the person concerned is detracted from the sphere of death.[40] Death is interpreted as being completely separated from the sphere of God; hence both have to be kept apart from each other by ritual and behavior: "Es bedarf eines Rituals, das Sicherheit vermittelt und die Lebensordnung wieder herstellt sowie aus der Gottesferne herausholt."[41] As a second key for the understanding of Nb 19, Hieke opts for the challenge of superstitious practices, particularly the cult of the dead. "Jeglicher Magie und abergläubischer Praxis, die sich im Aufenthalt in Grabanlagen und dem Hantieren mit Toten, aber auch in einer übertriebenen Verehrung der im Krieg erschlagenen Helden manifestierte, wird durch die Vorschriften von Numeri 19 eine harte Absage erteilt."[42] As

[37] T. HIEKE, *art. cit.*, p. 58.
[38] See J. MILGROM, *art. cit.*, p. 62–63.69–70. Cf. further H. SEEBASS, *Numeri 10,11–22,1* (BKAT IV/2), Neukirchen-Vluyn, 2003, p. 245.
[39] "Wenn hier nun all dies zusammen mit dem Blut der Kuh verbrannt wird, so kommt dies einer totalen Lebensvernichtung gleich, einer Inszenierung des Todes" (T. HIEKE, *art. cit.*, p. 58).
[40] See T. HIEKE, *art. cit.*, p. 59.
[41] T. HIEKE, *art. cit.*, p. 61. Consequently he argues for the insignificance of the ritual with the conceptual development of resurrection (see p. 62)
[42] T. HIEKE, *art. cit.*, p. 63.

a third aspect of the rationale of Nb 19, Hieke refers to the respectful handling of death. The ritual aims at avoiding the exposure of corpses, necrophilia, and the desecration of dead bodies. It is in this aspect that he sees the relevance of the ritual for modern readers. When evaluating the arguments regarding magic, desecration, and the attracting power of death, we are faced with a number of problems. Let us first look at desecration:

a. Does Nb 19 aim at the avoidance of desecration of dead bodies?

Except for the context of war, there are no exploitable hints suggesting that necrophilia or the desecration of dead bodies in the public sphere were seen as a serious problem at any time. The exposure of corpses was a common Assyrian practice in cases of military resistance, as can be seen on Assyrian reliefs (for example, the Lachish reliefs). Skinning a prisoner dead or possibly alive was a dreadful punishment, and the paling of corpses was a practice of deterrence.[43] The exposure of corpses on the battlefield and the paling of corpses are reflected several times in OT texts,[44] for instance in the description of the exposure of Saul's dead body at the wall of Bet-Shean (1 S 31,9–12; 1 Ch 10,10[45]), which is shameful in the eyes of the inhabitants of Jabesh-Gilead[46].

[43] See A. BERLEJUNG, "Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs", *BiKi* 60, 2005, p. 205–11; for the modern history see C. QUIGLEY, *The Corpse. A History*, Jefferson, N.C., McFarland 1996, p. 281–83.

[44] For the practice see further Dt 21,22–23; Gn 40,19.22; 41,13; Js 8,29; 10,26; 2 S 4,12; 18,11; 21,12; Ps 79,2-3; Est 2,23; 5,14; 6,4; 7,9–10; 8,7; 9,13–14.25; 1 M 7,47; 2 M 15,33, and Lm 5,12.

[45] In 1 Ch 10,10 it is only the skull which is pinned on the temple of Dagon, while in the Samuel version the head and body are treated differently. Regine Hunziger has noted the remarkable symbolic difference between skull and corpse: "Im Blick auf den kopflosen Rumpf (bildet) sich die Sicht der Verlierer ab, während sich im Blick ausschließlich auf die Kopftrophäe das Erleben der Sieger spiegelt" (R. HUNZIGER-RODEWALD, "Wo ist nur Sauls Kopf geblieben? Überlegungen zu ISam 31", in W. DIETRICH (ed.), *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (OBO 206), Fribourg, 2004, p. 294). For a discussion with parallels of decapitations in Assyrian war practices see R. HUNZIGER-RODEWALD, *art. cit.*, p. 280–300.

[46] Cremation was practiced in the Phoenician culture, but not regularly in Judah. See most recently J. KAMLAH, "Grab und Begräbnis in Israel/Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes", in A. BERLEJUNG and B. JANOWSKI (ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT I/64), Tübingen, 2009, p. 289–90.292. In sum, the judgment of Roland de Vaux endures: "There is no evidence that corpses were cremated in Palestine […] to burn a body was an outrage, inflicted only on notorious criminals (Gen 38:24; Lev 20:14; 21:9), or upon enemies a man wanted to annihilate for ever (Amos 2:1). […] In addition we must not confuse with cremation the references given in Jer 34:5; 2 Chr 16:14; 21:19, which speak of a fire being lit at the death of a king who died in piece with God: this is certainly not cremation, but incense and perfumes were burned near the body" (R. DE VAUX, *Ancient Israel. Its Life and its institutions*, London, 1961, p. 57.) For the discussion of the burning of the king's corpse in 1 S 31,12 see W. ZWICKEL, "I Sam

Influenced by the context of war is the legislation of Dt 21,22–23 where a man, sentenced to death, shall be hanged on a pale after death (ותלית אתו על־עץ), but he shall not remain there over night (לא־תלין נבלתו על־העץ). This is again reflected in the story of the conquest of Ai: Joshua pales the corpse of the king of Ai, but the dead body is taken down before sunset (Jos 8,29; cf. Jos 10,26–27). In this context, we may also discuss the practice of stretching a body in the sun as a mode of execution reflected in 2 S 21,6.9 and Nb 25,4.[47]

The Deuteronomic regulation in Dt 21 reflects a limitation of dishonoring practices and the respect for the corpse in general. Furthermore, the contempt against the demand of a prompt burial constitutes a dreadful punishment predominantly in cases of war (e.g. Nb 14,29.32; Dt 28,26; 1 S 17,46; 2 R 9,37). Thus, especially in the context of war, there are some clues pointing to the desecration of dead bodies in Israel. But the avoidance of these dishonoring practices cannot be seen as the background of the ritual described in Nb 19. Desecration is neither stressed explicitly in Nb 19 nor is there an acute warning to touch a corpse generally or in a disdaining manner. On the contrary, all the instances of the defilement by corpses (Lv 21,1.11; 22,4; Nb 5,2f; 6,6.9) are associated with the cult. Besides the "open field" and the "sword" in Nb 19,16a, only Nb 31,19 is associated with war affairs. There, however, the defilement becomes problematic when returning to the "cultic sphere" of the camp and not in the process of slaughtering the Midianites. Thus one can exclude that Nb 19 is concerned with respectfulness towards the corpse or human dignity which endures after death.

b. Is the cult of the dead the hidden agenda of Nb 19?

That Nb 19 is directed against the cult of the dead has been suggested time and again, most comprehensively by Baruch Levine. He even calls the cult of the dead "the hidden agenda of Numbers 19".[48] Following Levine, the ritual attempts "to prevent the establishments of the cults of the dead in biblical Israel, and uproot them where they existed".[49] He understands the

31,12f. und der Quadratbau auf dem Flughafengelände bei Amman", *ZAW* 105, 1993, p. 165–74, and recently P. KUBERSKI, "La crémation dans la bible? La mort de Saül et de ses fils (1 S 31; 1 Ch 10)", *RevScRel* 83,2, 2009, p. 185–200.

47 See the discussion in W. THIEL, "Rizpa und das Ritual von Gibeon", in P. MOMMER (ed.), *Gedeutete Geschichte. Studien zur Geschichte Israels und ihrer theologischen Interpretation im Alten Testament* (BThSt 71), Neukirchen-Vluyn, 2005, p. 121–39. While he convincingly ranges the practice in the context of punishment ("Es handelt sich offenbar um eine besonders barbarische Form der Hinrichtung"; p. 132), he suggests that a Canaanite fertility rite might have formed the background which, in my view, is neither essential nor cogent. But this would have to be discussed in the context of Nb 25.

48 B. A. LEVINE, *Numbers 1–20. A new translation with introduction and commentary* (AncB 4a), New Haven, 2008, p. 472.

49 B. A. LEVINE, *op. cit.*, p. 472.

cult of the dead as a „propitiation of the dead through sacrifice and other forms of ritual activity, as well as by magic […] to ensure that the dead will not forget the living and will act benevolently rather than malevolently".[50] The priestly program on the other hand is convinced that "the dead have no power, and they are no longer members of the ongoing community".[51] For the existence of the cult of the dead, Levine points to the Rephaim in Pr 2,18; 9,18; 21,16; Ps 88,11; Jb 26,5; Es 14,9; 26,14.19, which may allude to a cult of ancestors even if they are "viewed as a component of the pre Israelite demography of Canaan" in biblical tradition;[52] to the objections against necromancy in Lv 19,26–28; Dt 18,11; to the offering for a dead in Dt 26,14; and to the worship of the dead in Es 57,9 and Es 65,3–7.[53] Furthermore, he sees sufficient indications of a royal cult of the dead in Jr 34,5, Am 6,10, and 2 Ch 26,14. Along with the Josianic reform, the resistance against these cults increasingly disavowed a monotheistic viewpoint. Nb 19 is seen as a consequence of this turn and as a priestly antitext which seeks to prevent any harmonization of these cultic elements with Yahwism. In accordance with Baruch Levine, Horst Seebass states in his commentary: "Kulthandlungen wie die von Dtn 26,14; Jes 65,4; Ps 106,28 konnte der Rigorismus in Num 19:13.20 verhindern, weil bereits alle, die sich mit Toten, Gräbern und Gebeinen abgaben, und sich danach nicht rituell reinigten, Jahwes Heiligtum schändeten."[54] He adds the hero cult in Persian times, which took place in graves, as a background of Nb 19. For this, he refers to the נפילים in Gn 6,4 and Nb 13,33 on the one hand and the great ancestors Abraham, Moses, Aaron, Mirjam, etc. on the other hand. Seebass suggests that על פני השׂדה in v. 19,16a hints at the burial places of the heroes outside of the city, e.g., Machpelah.[55]

> Angesichts der persischen Herrscher war es ja z.B. nicht tunlich, den Davididen in/an ihren Gräbern zu Jerusalem besondere Verehrung zuteil werden zu lassen (vgl. Ez 43,7). Was lag dann näher als die Gräber der Leitfiguren aus der (der Idee nach) ganz großen Vergangenheit aufzusuchen und dort religiös gefärbte Verehrung zu vollziehen […]? Mirjams und Aarons Grab lagen damals außerhalb des Einflussbereiches Jerusalems, ja sogar das Saras und der Erzväter (Machpela bei Mamre), und Moses wäre es gewesen, wenn dessen Lage bekannt gewesen wäre (Dtn 34). Bevor also die hochangesehene Mirjam […] und der Urpriester Aaron als Haupt der Leviten und Priester starben (Num 20,1.22ff), sollte eine Gesetzgebung ergehen, die jede Totenmanipulation ausschloß. JosAnt 4,78–82 könnte insofern einen richtigen Hinweis gegeben haben.[56]

[50] B. A. LEVINE, *op. cit.*, p. 472.
[51] B. A. LEVINE, *op. cit.*, p. 472.
[52] B. A. LEVINE, *op. cit.*, p. 475.
[53] Significantly, Ps 106,28 is missing in the listing of B. Levine, but see H. SEEBASS, *op. cit.*, p. 250.
[54] H. SEEBASS, *op. cit.*, p. 250–251.
[55] Cf. H. SEEBASS, *op. cit.*, p. 252.
[56] H. SEEBASS, *op. cit.*, p. 253.

With Seebass' suggestions, the assumed field of a "cult of the dead" becomes broader and all the more complex. I cannot discuss the evidence of the alleged cultic practices at length,[57] but may point to some aspects of the arguments of Levine and Seebass to clarify whether Nb 19 has something to do with the so-called "cult of the dead".

Let us begin with the last-named suggestion of a cult regarding the "heroes" of Israel's past. It is generally conceivable that the early Greek hero cult, which (assessed from archaeological evidence) started in the VIIIth cent. BCE in Greece and which spread shortly after,[58] has been of particular interest and attractiveness. It could have been mediated to the periphery in pre-hellenistic times, for instance by Greek soldiers. It is also true that "heroes have tombs that focus their worship"[59] and that these tombs "can be situated outside settlements, both Mycenaean tumuli […] and real tombs. In many cases they are situated on the boundary of the settlement and in this way protect it. In numerous cases, however, they are located inside the settlement: the tombs of founding heroes are mostly on the Agora and are the centre of a cult that has as its theme the identity of the polis."[60] And it is true enough, that "frequently the cults of the hero and the god are constructed as antithetic".[61] All of this might tie in with Seebass' assumption. But there are, nevertheless, serious objections against the relation of Nb 19 to a hero cult.

First of all, there is no sufficient evidence for a hero cult outside of the city in the Persian period, not even in Machpelah, although the patriarchal tomb has special significance in priestly literature (Gn 23,11.13.17.20). But even if biblical texts may already "reflect a growing reverence for him [Abraham] as an ancestral saint and intercessor",[62] there is no pre-hellenistic heroic cult at the burial place, neither for Abraham at Hebron nor for Moses at Nebo.[63]

---

57 See for the recent debate the volume by A. BERLEJUNG and B. JANOWSKI (ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT I/64), Tübingen, 2009. The articles of this volume are not cited extensively in the following argumentation.

58 See D. BOEHRINGER, *Heroenkult in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien* (Klio Beihefte N.F. 3), Berlin, 2001, p. 103–14; F. GRAF, "Hero cult", in *DNP* 5, p. 476–80; for the discussion of OT texts and a hero concept as the possible background see R. BARTELMUS, *Heroentum in Israel und seiner Umwelt: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Gen. 6, 1–4 und verwandten Texten im Alten Testament und der altorientalischen Literatur* (AThANT 65), Zürich, 1979; R. BARTELMUS, "Heroen", in *RGG* 3, p. 1678–1679.

59 F. GRAF, *art. cit.*, p. 476–80.

60 F. GRAF, *art. cit.*, p. 476–80.

61 F. GRAF, *art. cit.*, p. 476–80.

62 M. DIJKSTRA, "Abraham", in *DDD*, p. 2–5, here p. 4.

63 The idea that ולא־ידע איש את־קברתו עד היום הזה in Dt 34,6 intended to hinder a grave cult has often been proposed in critical scholarship, e.g., in the 1830s by Gotthold Salomon: "Wohlweislich wurde das Grab eines so ausgezeichneten Mannes verheimlicht […] Kein Mensch, und wäre er ein Mose, soll nach dem Tode vergöttert werden. Um die sogenannten heiligen Wallfahrten zu seinem Grabe zu verhindern, ward sein Grab – zum Geheimnis" (G. SALOMON, *Mose, der Mann Gottes. Ein heiliges Lebens-*

In the Machpelah (*Ḥaram el-Khalil*) in Hebron, there may have been earlier buildings which were built over by supposed Herodian structures, but there are no archaeological traces of any Persian architecture which could corroborate a hero cult.[64] Finally, Josephus' retelling of Miriam's death and his association of the ritual in Nb 19 with this event (…καὶ πενθήσαντα ἐπὶ τριάκοντα ἡμέρας τὸν λαὸν ἐκάθηρε Μωυσῆς τούτῳ τῷ τρόπῳ: μόσχον θήλειαν… Ant. 4,78-79*) reads the ritual in the context of the following narrative, but does not indicate an extensive ancestral heroic cult. The evidence for a hero cult in Yehûd or its neighboring provinces is less than scarce. Neither a hero cult nor the threat it allegedly poses forms the background of Nb 19.

Next, we have to comment briefly on other forms of cults in graves in the context of the cult of the dead, as a possible background of the ritual. Is Nb 19 directed against elements of the ancestor cult, especially common meals in tombs and offerings for the deceased? Apart from ולא נתתי ממנו למת "I did not give any of it to the dead!" in Dt 26,14, there are legitimate doubts on communal meals with or for the dead, especially in graves, as Seebass suggests. However, even Dt 26,14 does not inhibit offering gifts to the deceased, but suggests to rather invest the tithe for that purpose.[65] Nevertheless, this may refer to the supply of the deceased during the interment rather than to regular meals for or with the deceased in tombs as part of an ancestor cult,[66] which are frequently attested in Bronze Age Syria, especially in the royal cult. Like the bread of mourners (Jr 16,7; Ez 24,17.22; Os 9,4), the gifts are rather part of the mortuary practice.[67] The זבחי מתים in Ps 106,28 are directed polemically against the cult of Baal-Peor (strongly dependent on Nb 25,2–5), possibly associating the פעור *pĕʿôr*

---

gemählde. In 21 Kanzelvorträgen, gehalten im Neuen Israelitischen Tempel zu Hamburg, Hamburg, 1835, p. 314). While Martin Noth assumed that the tradition of the grave of Moses has to be regarded as the oldest core of the Moses tradition with an old pilgrimage tradition ("… daß man das Grab zu zeigen wußte und als die Ruhestätte einer Überlieferungsgestalt verehrte…", M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 189), the above-cited view has frequently been taken up, e.g., by L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin, 1993, p. 210; M. ROSE, *5. Mose Deuteronomium* (ZBK.AT 5), Zürich, 1994, p. 586, and others. Siegfried Schwertner correctly called Dt 34,6 a "negative Grabtradition" (S. SCHWERTNER, "Erwägungen zu Moses Tod und Grab in Dtn 34", *ZAW* 84,1, 1972, p. 27.45). See further C. FREVEL, "Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose", *BZ* 45, 2001, p. 209–34. There is no hero cult of Moses beyond the textual level.

64 Cf. A. OFER, "Hebron", in *NEAHL* 2, p. 606–609.

65 See for further discussion D. KÜHN, *Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie* (AOAT 311), Münster, 2005, p. 351–57.

66 Most recently, Jens Kamlah has given an overview of the archaeological record in Iron Age funeral contexts: J. KAMLAH, *art. cit.*, p. 257–97, esp. p. 269–71.

67 See J. BLENKINSOPP, "Deuteronomy and the politics of post-mortem existence", *VT* 45,1, 1995, p. 6: „part of the mortuary ritual". For a critical discussion of Jr 16,1–9 see D. KÜHN, *op. cit.*, p. 357–67.

with the netherworld[68] or with פגר *peger*,[69] "corpse", and taunting the tin god as "the dead ones".[70] There is very little evidence that this could be connected with meals for or with the dead.[71] The same holds true for Es 65,4 where the accused sojourn in graves. This seems to imply a case of being "deliberately unclean" rather than necromancy. One may not easily conflate "eating pork" (האכלים בשׂר החזיר) with the abode in the graves.[72] Likewise, Dt 26,14 and Tb 4,17 seem to describe mortuary practices, but not meals with or for the dead in graves.[73] Si 30,18 θέματα βρωμάτων παρακείμενα ἐπὶ τάφῳ, "meal offerings given in the tomb", seem to denote gifts for the deceased in graves, but it is significant that the earlier Hebrew Manuscript B relates this to idols: טובה שפוכה על פה סתום תנופה מצגת לפני גלול, "Good things poured out upon a mouth that is closed are like offerings given before an idol."[74] Probably the Greek version refers to later Hellenistic practices.

In sum, the arguments for a common cult of the dead in graves which would include physical contact with the corpse or skeleton and its sphere of influence are extremely rare. Regarding the pre-exilic Judahite practice, Jens Kamlah sums this up as follows: "Die kleine Anzahl an kultischen Gefäßen innerhalb der judäischen Gräber, die geringe Größe der Gräber und das Fehlen von Kultinstallationen in ihren Innen- oder Außenbereichen sprechen gegen die These regelmäßiger Kulthandlungen und -feiern

---

[68] The verb פער (Arabic *faġar*) means "to open the mouth wide, to open the gorge" which is related to the netherworld in Es 5,14.

[69] This may be substantiated by the Βεελφεγωρ of the Septuagint, reading the /ע/ as "rayin" /ġ/.

[70] See F.-L. HOSSFELD and E. ZENGER, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg im Breisgau *et al.*, 2008, p. 131: "Die Götter der Moabiter gelten als tote Götzen".

[71] See R. SCHMITT, "Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie", in A. BERLEJUNG and B. JANOWSKI (ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT I/64), Tübingen, 2009, p. 505: "Keinen Hinweis auf Totenmähler enthält jedoch der in diesem Kontext häufig angeführte Ps 106,28."

[72] But see R. SCHMITT, *art. cit.*, p. 506, who considers the archaeological evidence in Lachish (O. TUFNELL [ed.], *Lachish III. (Tell ed-Duweir): The Iron Age*, London *et al.*, 1953, p. 187.193f) as additional evidence.

[73] Kühn (D. KÜHN, *op. cit.*, p. 355) and Schmitt (R. SCHMITT, *art. cit.*, p. 505) both refer emphatically to the wording ἐπὶ τὸν τάφον in Tb 4,17. "Die Übersetzung 'beim/für das Begräbnis' lässt sich vom Text her also nicht begründen" (D. KÜHN, *op. cit.*, p. 355). However, τάφος does not only denote the grave, but rather the burial. See W. PAPE, "τάφος", in *GDHW* 2, p. 1075: "Leichenbestattung, bes. Todtenmahl oder Leichenfeier". ἐπὶ with acc. may not only be spatial, but temporal. B. EGO, "Death and Burial in the Tobit Narration in the Context of the Old Testament Tradition", in T. NICKLAS *et al.* (ed.), *The human body in death and resurrection*, Berlin *et al.*, 2009, p. 87–103, esp. p. 94–96. In this context Si 7,33 has to be discussed: χάρις δόματος ἔναντι παντὸς ζῶντος, καὶ ἐπὶ νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν, which is interpreted as an offering for the dead. But this remains rather doubtful.

[74] See the Hebrew text of MS B in P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VT.S LXVIII), Leiden, 2003, p. 55.

für die religiöse Verehrung von Verstorbenen."[75] If one takes a comparative look at burial practices in Persian times, there is not much evidence either that could corroborate common meals with or for the deceased.[76] Although the evidence for meals in tombs are scarce, one may not exclude in general that offerings were made to the dead, particularly in the funeral and mourning period or sacrificial meals of the kinship to commemorate the ancestors (e.g., 1 S 20,6)[77]. In this paper, we cannot enter the complex debate on the difference between memory-oriented ancestor cults and the cultic veneration of the deceased in cults of the dead. However, the ritual in Nb 19 would be relevant for the cult of the dead only if the ancestor cult had taken place in or above tombs. Only in these contexts would corpses or skeletons have been present, and in such situations they could have constituted a potential hazard of impurity by contact. Considering the

[75] J. KAMLAH, *art. cit.*, p. 290.

[76] The burial practices of the Persian period have not received much attention in the scholarly debate. First of all, this is due to the lack of detailed publications of archaeological excavations regarding the cemeteries and tombs of the sites. According to E. Stern, the tombs of the Persian period can be subdivided into two types: shaft and cist tombs (cf. E. STERN, *Material culture of the land of the Bible in the Persian period 538-332 B.C.*, Warminster, 1982, p. 68–92; E. STERN, *Archaeology of the Land of the Bible. Volume II: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods, 732–332 BCE*, New York *et al.*, 2001, p. 470–77). Most tombs have been found along the coast (e.g. Achzib, Dor, Tel Michal, Jaffa, Ashkelon) or in places influenced by the coast and sea (e.g. Tell el-Hesi or Tell Qiri). Only a few have been found in the central hill country (e.g. Jerusalem, Beth-Shemesch) and none in the south of Israel/Palestine (see S. R. WOLFF, "Mortuary practices in the Persian Period of the Levant", *NAA* 65, 2002, p. 131–137, esp. p. 131–32). "The break with the preceding Iron Age mortuary practices is dramatic and almost total in all respects, including tomb type, grave goods, orientation of the body and location of cemeteries" (S. R. WOLFF, *art. cit.*, p. 136). In fact the previous Iron Age custom of burying bodies in rock-cut (bench) tombs (cf. A. FANTALKIN, "The appearance of rock-cut bench tombs in Iron Age Judah as a reflection of state formation", in A. FANTALKIN and A. YASUR-LANDAU (ed.), *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Hounor of Israel* (Culture and History of the Ancient Near East 31), Leiden, 2008, p. 17–44; A. FAUST and S. BUMIVONITZ, "The Judanite rock-cut tomb: Family response at a time of change", *IEJ* 58, 2008, p. 150–70; E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and beliefs about the dead* (JSOT.S 123), Sheffield, 1992, p. 41–50) is attested in Jerusalem (Ketef Hinnom, the so called Mamilla tombs and some tombs of the Silwan village). Thus, Hachlili has stated: "During the Persian and early Hellenistic Period Jerusalem Jews buried their dead in field and cist tombs [...] The Jerusalem Jews also continued the use of bench tombs of the First Temple Period [...]" (R. HACHLILI, *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period* (JSJ.S 94), Leiden, 2005, p. 4). Nevertheless, the evidence for tombs which could architecturally support the thesis of common meals in tombs is very scarce and reflects, in all cases, burial traditions of the late Iron Age and their continuous usage during the following periods, including the Persian period. The fact that there is no evidence for any new cut-out rock tomb shows that common meals within tombs could not have been that important or even a constitutive part of a cult of the dead.

[77] It is remarkable that "in none of these instances is there any mention of dead members of the kin group as participants, or of cult being offered to them, or of their being given food or drink" (J. BLENKINSOPP, *art. cit.*, p. 8). In my view this may not be regarded as a result of Deuteronomistic censorship.

above-mentioned arguments, it seems unlikely that Nb 19 describes a riddance rite regarding defilement caused during the participation in ancestor cults.

But even if there were meals for or with the dead, Nb 19 does not exclude them. It only states that the one who comes in contact with corpses is unclean and excluded from the central cult in the temple. But he may use the ritual described in Nb 19 in order to get clean again. Thus Nb 19 may not hinder him from joining the cult of the dead. The text in Nb 19 is fairly unsuitable for diminishing the cult of the dead and the honoring or veneration of the ancestors.

Levine's argument that death and the dead in Nb 19 have "no power" is not particularly convincing either. If the נפש מת has polluting capacity after death and if the impurity caused by death is capable of defiling the sanctuary, if it is not cleansed properly, the dead seem to have special power indeed.

We have to ask why, if Nb 19 is directed against cults of the dead, it remains so cryptic? Why does it not name the practices clearly? As in Lv 21; Nb 5,2; 6,9; 9,6, the uncleanness of Nb 19 is not directed against the cult of the dead, but rather refers to the temple cult and the sanctuary. It focuses on the defilement of the sanctuary in vv. 13.20. The "hidden agenda" of Nb 19 in its final form is not the cult of the dead, but the protection of the cultic purity of the sanctuary. The reference to the open field and the graves as crucial areas in Nb 19,16 has its background not in a particular cultic practice, but follows a system of time-space relation as shown above. It may be considered from the viewpoint of textual logic rather than understood as a reference to a religious practice. It results from the ritual logic which is represented in the text. This judgment is in line with our general methodological observations regarding rituals above.

c. Is the ritual described in Nb 19 a transformed form of exorcism which intended to ward off the effects of malevolent ghosts?

Finally, the first argument brought forward by Hieke has to be taken more seriously, as it seems to be more valid. The strangeness of the ritual reminds us of elimination rites in Ancient Near Eastern ritual practice.[78] On the one hand, there is an analogy to aspects of elimination in the burning of the whole heifer outside of the camp or in the defiling power of the ashes. On the other hand, there are aspects of a purification rite, for instance the sprinkling of the water of riddance on the defiled person or object. The overall backdrop and cause of the ritual is the defiling power of corpses. In assuming a demonic power of death, the ritual is connected

---

[78] See the examples in J. MILGROM, *art. cit.*, and D. WRIGHT, *The disposal of impurity: Elimination rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian literature* (SBL DS 101), Atlanta, 1987; S. M. MAUL, *Zukunftsbewältigung: Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale* (Namburbi) (Baghdader Forschungen 18), Mainz, 1994.

with an older exorcism. Jacob Milgrom, for example, has suggested that "corpse contamination evoked an obsessive, irrational fear"[79] and that "he who had contracted corpse contamination would demand an exorcism, the application of powerful countervailing forces to his body that would drive out the dreaded impurity".[80] This older exorcism using lustral ashes was taken up by the priestly writers and integrated into the Israelite sacrificial system: "Otherwise the rite has been totally transformed by the Israelite values inherent in its sacrificial procedures. Above all, the hitherto demonic impurity of corpses has been devitalized, first by denying it the automatic power to contaminate the sanctuary (requiring a *ḥaṭṭāʾt*) and then by denying that the corpse-contaminated need leave his camp or city during his purificatory period."[81] The integration into the sacrificial logic is sophisticated and has several aspects which cannot be discussed here at length. The interpretation I have suggested above is close to Milgrom's assumption. However, I would doubt the conclusion that there was a very old riddance rite as a means of protection against the malevolent power of death. We have no indication that Israelite religion assumed a demonic power of death which would have required exorcism rites.[82] That there was a foregoing "obsessive" and "irrational" fear of encountering corpses cannot be substantiated within Israelite religious practice before post-exilic time, i.e., the fifth/fourth century. The only possibility to assume such a fear would be to refer to the dead spirits: the רפאים, אבות or ידענים. Even if one concedes that the dead had malevolent power and have to be served with sacrifices or oblations to be placated, as possibly reflected in Dt 26,14 (see above for a skeptical review), there are no indications of the malevolent power of corpses. And even if one admits the broader existence of divination rituals (Lv 19,31; 20,6; Dt 18,11)[83] questioning the dead, there are no reliable indications of exorcisms. Within Mesopotamian conceptions the presence of malevolent ghosts (Akkadian *eṭemmu*, Sumerian *gidim*), "who haunt and harm the living is ubiquitous",[84] and numerous exorcistic rituals were "developed to ward off the effects of malevolent ghosts".[85] But following J.T. Lewis, "the biblical material is more like the Egyptian than the Mesopotamian in its general silence about the malevolent dead".[86]

[79] J. MILGROM, *art. cit.*, p. 69.
[80] J. MILGROM, *art. cit.*, p. 69.
[81] J. MILGROM, *art. cit.*, p. 72.
[82] See for discussion C. FREVEL, "'Beim Toten, der nicht mehr ist, verstummt der Lobgesang' (Sir 17,28). Einige Aspekte des Todesverständnisses bei Jesus Sirach", in R. GÖLLNER (ed.), *Mitten im Leben umfangen vom Tod: Tod und Sterben als individuelle und gesellschaftliche Herausforderung* (Theologie im Kontakt 16), Münster, 2009, p. 9–33.
[83] See further 1 S 28,3–25; Es 8,19–20; 29,4; Za 10,2; 2 Ch 16,12 and, denying the knowledge of the dead, Jb 14,21; Ec 9,5–6.10.
[84] J. T. LEWIS, "Dead", in *DDD*, p. 223–231, here p. 226.
[85] J. T. LEWIS, *art. cit.*, p. 226.
[86] J. T. LEWIS, *art. cit.*, p. 230.

There is neither textual nor archaeological evidence for this.[87] But be that as it may, there remains a difference between corpses and the spirits of the dead. There is no evidence that a particularly dangerous or demonic power was attributed to dead bodies in pre-exilic times.[88] Dealing with corpses after death until burial, was neither a taboo nor considered jeopardizing. All instances in the OT are of relatively late provenance. Thus the supposition that priestly writers transformed an old exorcistic ritual cannot be substantiated by further evidence. On the contrary, it is striking that the conception of death in pre-exilic times did not include a significant defiling capacity of corpses. All relevant texts have to be attributed to the later stages of the priestly strata in the Pentateuch or are subsequently dependent on them.[89] The ritual of the red heifer seems to be created especially in priestly circles of the Achaemenid period. It is quite probable that there were substantial transformations of (parts of) older elimination and lustration rituals, but these may have had other purposes than the defilement of corpses. It is striking that valuable parallels to the conception of defilement by corpses can be found especially in Greek inscriptions and in ancient Zoroastrianism, as Reinhard Achenbach has recently argued.[90] This may corroborate the assumption that the ritual in Nb 19 was created in

[87] See the recent overview in J. KAMLAH, *art. cit.*, and R. WENNING, "'Medien' in der Bestattungskultur im eisenzeitlichen Juda?" in C. FREVEL (ed.), *Medien im antiken Palästina: Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie* (FAT II/10), Tübingen, 2005, p. 109–50. Amulets which were deposed in burials should be interpreted as relating to the period of life (see A. BERLEJUNG, "Ein Programm fürs Leben. Theologisches Wort und anthropologischer Ort der Silberamulette von Ketef Hinnom", *ZAW* 120, 2008, p. 204–30, regarding the silver amulets from Ketef Hinnom from Persian times) and not to the time of death (E. BLOCH-SMITH, *op. cit.*, p. 83–85). The lions in the grave of *Tel ʿĒṭūn* No. 4 do not aim at hindering the malevolent buried persons from coming out of the grave: "Das würde die Vorstellung voraussetzen, dass von den Toten eine Bedrohung ausging. Der archäologische Befund der Eisenzeit in Juda widerspricht einer solchen Vorstellung, die nachexilisch geprägt zu sein scheint. Es liegt eher nahe, das Umsetzen der Torwächter von außen nach innen damit zu begründen, dass Ausgestaltungen des Grabes vermieden werden mussten" (R. WENNING, *art. cit.*, 120).

[88] It is typical that G. B. Gray, for instance, adheres to the idea of demonic power against better knowledge: "In none of these passages is there any suggestion that the demonological beliefs, with which the doctrine seems to have been originally connected, were still consciously held by the Hebrews" (G. B. GRAY, *A critical and exegetical commentary on Numbers* (ICC 4), Edinburgh, 1903, p. 245).

[89] One has to discuss Os 9,4 further, where offerings in a foreign land make unclean like the mourner's bread (כלחם אונים להם כל־אכליו יטמאו). Whether this refers to a traditional view of the defiling capacity of death or whether it should be paralleled to the post-exilic discussion is open to debate. See R. ACHENBACH, "Verunreinigung durch die Berührung Toter. Zum Ursprung einer altisraelitischen Vorstellung", in A. BERLEJUNG and B. JANOWSKI (ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT I/64), Tübingen, 2009, p. 352, note. 23: "Das Datierungsproblem ist ungelöst".

[90] See R. ACHENBACH, *art. cit.*, p. 364–66; see further M. HUTTER, "The impurity of the corpse (*nasa*) and the future body (*tan i pasen*): Death and afterlife in Zoroastrianism", in T. NICKLAS et al. (ed.), *The human body in death and resurrection*, Berlin *et al.*, 2009, p. 13–26.

priestly circles in the Persian period. It is neither directed against a widespread cult of the dead nor is it rooted in a supposed demonic power of death. Quite the opposite, it is integrated into the elaborated priestly system of purity and impurity, holy and profane.

In sum: Neither the cult of the dead nor an irrational fear can be considered to form the background of the ritual in Nb 19. Thus we may conclude with Paul Mpunga Muzinga that the rationale is simply the purification of the impurity caused by death:

> La fonction du rituel de la vache rousse n'est ni 'cathartique', ni 'apotropaïque' car l'impureté de mort n'est pas bibliquement considérée comme une influence maléfique; la fonction de ce rituel ne consiste ni à lutter contre la magie, le culte des morts et le paganisme, ni à symboliser l'opposition entre la vie et la mort (dans le contexte de la vache rousse, qu'est-ce qui représente la vie et qu'est-ce qui représente la mort ?). Sa fonction n'est pas non plus expiatoire, car la vache rousse n'est pas un sacrifice pour le péché; le rituel de la vache rousse n'a qu'une et une seule fonction, il sert à la fabrication des cendres qui entreront dans la composition d'un mélange dit l'eau de souillure, laquelle servira à la communauté pour purifier l'impureté de mort[91].

5. THE CONCEPT OF נפשׁ (ESP. RELATING TO DEATH)

Nb 19 is primarily concerned with defilement which is caused by touching a corpse. The defiling power of the corpse is expanded from the body itself to the room or environment where the corpse is kept, which means that pollution of a person may be caused "from afar" without physical contact. One may be inclined to use images such as "gas" or "atmosphere" to describe the realm of death, but these metaphors are misleading in detail.[92] The Hebrew text uses נפשׁ to describe the defiling power. Thus we have to elaborate, finally, on the understanding and concept of נפשׁ in order to elucidate the defiling power of the corpse.

Hans Walter Wolff and others have assumed that נפשׁ in Nb 19 is used as an euphemistic synonym for "corpse", so that the dead body itself has the defiling capacity. Because the basic meaning of נפשׁ is "gorge, throat, desire",[93] and the noun expresses vigor and vitality, the use of "corpse" as a euphemism was challenged convincingly by Diethelm Michel and Horst Seebass.[94] They, in contrast, argued that in the context of death the noun denotes the "human spirit" or vitality which has been dissolved in the

---

91 P. M. MUZINGA, *op. cit.*, p. 91.

92 See footnote 30 above.

93 See W. BAUMGARTNER and L. KÖHLER, "נפשׁ", in *KBL*, p. 672–74.

94 See D. MICHEL, "*nœp̄œš* als Leichnam?", *ZAH* 7, 1994, p. 81–84; H. SEEBASS, "נפשׁ", in *ThWAT* V, p. 531–555; B. LEHNART, "Leiche / Leichenschändung", n.p. [cited: 27. September 2010]. Online: www.wibilex.de. A. BERLEJUNG, *art. cit.*, p. 294, again opts for the dead body denoting the corruptible parts in particular.

process of dying.[95] Diethelm Michel has suggested that נפשׁ denotes the "spirit of the dead" ("Totengeist").

This may be corroborated by the Aramaic Panammū-Inscription of *Samʾal* in northern Syria (KAI 214) of the VIIIth cent. BCE. where the dialectal variant *nbš* is used: "May the dead spirit of Panamuwa eat with Hadad and may the dead spirit of Panamuwa drink with Hadad."[96] In accordance with Dominik Bonatz, Herbert Niehr has interpreted the regulations of the funeral ritual as meals for the *nbš pnmw* (line 17.21–22) which was figured to be present in the statue of the king.[97] In his view, the word *nbš* denotes the stelae where the spirit of the dead king resides.[98] But *nbš* is rather a term for the dead king, his identity, and body politic[99] than for the stelae itself.[100] The stela is considered as a representation of the deceased. This holds true for the recently discovered stela of Kuttamuwa from Zincirli of the VIIIth cent. BCE: the servant of Panamuwa calls his *nbš* to reside in the stela (*wybl.lnbšy.zy.bnṣb.zn*), where he receives offerings after his death.[101]

K. van der Toorn has similarly parallelized the *nbš* with the spirit of the dead. Because the *nbš* "is ascribed the ability to eat and to drink and compares in this respect to the *eṭemmu* of the Akkadian texts".[102] Dagmar Kühn has argued convincingly that the ritual does not address the spirit of the dead king as a separate entity, but, in accordance with Hittite understanding, the king in his vitality, which is connected with the personality of the living king: "dass der Teil Panamuas angerufen wurde, der sich mit seiner Person verband, der Lebenskraft zu eigen war".[103] In sum: נפשׁ/*nbš* stands for aspects of the deceased which endure after death and have the ability to represent him.

---

95 See D. KÜHN, *op. cit.*, p. 130–134.

96 Translation K. L. SPARKS, *Ancient texts for the study of the Hebrew Bible: A guide to the background literature*, Peabody, MA, 2005, p. 370.

97 See H. NIEHR, "Ein weiterer Aspekt zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. und 8. Jh. v. Chr.", *SEL* 18, 2001, p. 93.

98 See further KAI 215:21, where Niehr reads cautiously *wqbr npš [h]* which he interprets as "und ein Grab für seine Stele" (H. NIEHR, *art. cit.*, p. 93).

99 Regarding the Hittite rituals for the dead king, Van den Hout (T. P. J. VAN DEN HOUT, "Death as a Privilege. The Hittite Royal Funerary Cult", in J. M. BREMER and T. P. J. VAN DEN HOUT and R. PETERS (ed.), *Hidden Futures: Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam, 1994, p. 37–75, esp. p. 37f, 52, 60–65) has distinguished the body natural from the body politic. This may be helpful for understanding the difference between the corpse and the dead king. While the funerary ritual is concerned with the burial on the second day first, the following rites are performed with the statue of the king which represents the body politic. See H. NIEHR, *art. cit.*, p. 86: "Der König als Mensch ist ein body natural, der König als Amtsperson ist ein body politic."

100 See D. KÜHN, *op. cit.*, p. 125, 127.

101 For the Neubauer Expedition in Zincirli and the find context see provisionally http://ochre.lib.uchicago.edu/zincirli/index_files/Page473.htm (cited 25. September 2010); D. KÜHN, "Türkei – Zincirli. Eine Wohnstatt für die nebesch des Kuttamuwa", *WUB* 53, 2009, p. 74.

102 K. VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the forms of religious life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden, 1996, p. 167.

103 D. KÜHN, *op. cit.*, p. 125.

Basically, we have to regard נפש as the main conceptualization of "personality". It implies the actual vitality of a certain person including aspects of biography, status, individuality, and performative presence. One may use the modern and diffuse concept of "identity" to express what נפש means. This comprises the personality, individuality, and biography of a human being, but is not dissolved from the body and its physical presence, because it is connected to self-understanding.[104]

As such, it is never detached from the physical, mental, historical, and social existence of a person. In the case of death, the aspect of physical presence diminishes and the capability for active motion decreases, but the נפש keeps "representing" the deceased. He can be addressed and is somehow – in a reduced form – present and part of the living world. At this stage of „existence" and "capacity", the window opens for offerings for the deceased as well as for necromancy. The נפש of the deceased then abides into the netherworld (שאול) during the process of decomposition (Ps 16,10; 30,4; 49,16, etc.), but is, at the same time, not completely absent from the world of the living because of the anamnetic remembrance of his former social environment.[105] Although the נפש cannot act anymore, it is not powerless at all. Thus the simplistic contrast of either existing on earth or subsisting in a shadowy mode in the netherworld (רפאים) constitutes a false alternative. This is illustrated by OT texts which attest a gradual concept of death (e.g., Ps 88). According to this fuzzy concept, one may admit that there is a tendency of the נפש, towards a dissociated sole existence not in physical, but in social respect. Anthropologically, the discussed phrase נפש מת (Nb 6,6; Lv 21,11), "the נפש of the deceased", is relevant in two ways: there seems to be a tendency in the development of post-exilic anthropology where the holistic (i.e., synthetic, aspective, stereometric) concept of the "person" as a psychosomatic unity is broken up by dichotomic or trichotomic concepts, which act, more or less, on the assumption of a "separate soul".[106] Secondly, this allows us to better understand the con-

104 Thus, an important difference to modern concepts lies in the fact that "identity" escapes any actual active presence after death. Identity becomes present only in passive modes of remembrance and recollection of the deceased.

105 Cf. the Zoroastrian concept of *uruan*, *daēnā* and *frauuašī*. These components "refer not only to life, but remain relevant after death" (M. HUTTER, *art. cit.*, esp. p. 16). Following Hutter, *frauuašī* refers to the vitality, *uruan* to the soul, and *daēnā* to the "(religious) view". Especially relevant is the concept of uruan, which is not the same as the נפש-concept, but seems to be comparable: "This soul can temporarily leave the person (still alive); at the same time, it is the component of humanity, which endures after death, when spirit, mental power or vitality have ceased to exist. After death, this soul is the bearer of human thinking and feeling and must take responsibility before the otherworldly judgment seat" (M. HUTTER, *art. cit.*, p. 17).

106 Whether this tendency is influenced by Egyptian concepts or early Greek philosophy or whether it is due to an innerbiblical development, should be discussed anew. If one takes into account the giving of breath in Gn 2,7 or testimonies such as Ps 49,16; 104,29; Lv 17,11; Jb 33,20.28.30, etc., one may find the roots of a dichotomic conceptualization. Cf. C. FREVEL, "Die Frage nach dem Menschen. Biblische Anthropologie als wissenschaftliche Aufgabe – eine Standortbestimmung", in C. FREVEL (ed.), *Biblische Anthropologie: Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg, 2010, p. 136, and C. FREVEL, "Leben", in *HGANT*, p. 295–98.

nection between death and defilement. The defilement does not lie in the characteristics of the dead body: the alienating deadness, motionlessness, and the strange rigor mortis or the rapid process of decay.

Neither from the body or the corpse itself, nor from a demon or demonic capacity as in the Persian belief[107] does the danger emerge, but from vitality, presence, personality (נפשׁ), which has left the body, without being totally detached from it. This is not exactly the conception of a spirit of the dead (akk. *eṭemmu*[108], hebr. אטים or more often אוב), but the closeness of the abiding נפשׁ and the spirit of the dead are irrefutable. The נפשׁ as the vital agency or vitality is displaced in the process of decease, but it is not totally solved from the deceased at a certain point of time.

Because of this intermediate state of the נפשׁ, belonging, on the one hand, to the realm of death and the deceased, and, on the other hand, to the anamnetic remembrance of the deceased in the world of the living, it was regarded – alongside the physical presence of death – as unbalanced, disequilibrated, and "out of order", and thus endangering and defiling. Even the corpse, the skeleton, or the grave, as (time and space) intersections between the (physical) realm of death and the world of the living, were regarded as effectively endangering the order of life. This order was present and represented in the cult. The defiling capacity of the נפשׁ can thus be first and foremost compared with the paradox quality of blood, symbolizing life on the one hand, but, when detached from life, having highest defiling power on the other hand.

6. CONCLUSION

On the literary level, Nb 19 is part of the composition of the Book of Numbers which comprises pre-exilic narrative material and cultic material that is – roughly spoken – assumed to be priestly and can be attributed to the post exilic period. From a tradition-historical viewpoint, one may consider some of the material as rooted in older stages of the cult. But if one

[107] Following Zoroastrian conceptions, "the corpse demon (Av. Nasu-, Pahl. Nasuš, Nasrušt) was believed to rush into the body and contaminate all that came in contact with it" (M. BOYCE, "Corpse", n.p. [cited 15. February 2010]. Online: www.iranica.com).

[108] Following the Mesopotamian conception, a human (*awīlum*) splits, after death, into two "entities", the corpse (*pagru*) on the one hand and the deathly ghost or spirit (sum. GIDIM, akk. *eṭemmu*), which descends into the netherworld, on the other hand (cf. c 49–56; O. LORETZ, "Nekromantie und Totenvokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel", in B. JANOWSKI, K. KOCH and G. WILHELM (ed.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament (OBO 129), Fribourg-Göttingen, 1993, p. 285–318, here 304). The *eṭemmu* is "some form of intangible, but visible and audible 'spirit'. […] Normally the dead body was buried and burial allowed for the preservation and maintenance of the deceased's identity after death and for his continued connection with both the living and the dead members of the family. Burial is crucial, for if a corpse is unburied […] the dead person cannot be integrated into the structured community of the dead" (T. ABUSCH, "Etemmu", in *DDD*, p. 309–312, here p. 309).

takes into account the foregoing argumentation, one cannot trace the ritual of Nb 19 in the history of pre-exilic Israelite religion. In contrast, the ritual fits into the textual priestly system of the pure and impure which was developed mainly in the Second Temple. Following the logic of H and subsequent texts, it was reworked in a second stage, attributing main parts of the ritual to the highest priestly protagonists Aaron and Eleazar on the one hand, and bringing it closer to the sacrificial system of the purification offering חטאת on the other hand. Thus, the connection between the defilement of corpses or the failure of purification and the defilement of the sanctuary was strengthened. As other textual rituals, the ritual of Nb 19 has to be interpreted as a text in context, both of the Book of Numbers and the Pentateuch. Its meaning is established not only by the text of Nb 19, but within the broader context of the priestly system of purity.

The ritual does not aim at any cult of the dead nor does it reflect magnifying corpses or a magical practice. Its background is the life-giving and life-representing power of God's holiness in the sanctuary which forms a striking contrast to the disturbing disbalance of death. The "life-centered" sanctuary is endangered by the unbalanced chaotic power of death, i.e., the absence of vigor, vitality, and life in death. Based on the conception that the נפשׁ of a deceased is never completely detached from the body, but tending to a separate "existence" in the virtual afterlife, the intermediate stage of the נפשׁ and especially the temporal and spatial intersections were regarded as defiling. The focus and the rationale of the ritual is the avoidance of defilement of the sanctuary caused by intersections between life and death. According to normal living conditions, these disordering conditions were unavoidable, but they could be remedied by means of the riddance ritual of Nb 19.

« … ET ON L'INHUMA DANS SA MAISON » (1 S 25,1) : INDICES ARCHÉOLOGIQUES AU SUJET DE L'ENTERREMENT DANS LA MAISON D'HABITATION EN ANCIEN ISRAËL ET DANS SES ALENTOURS PENDANT LE FER I (C. 1130–950 AVANT NOTRE ÈRE)

Stefan Münger, Université de Berne

RÉSUMÉ

Cet article se concentre avant tout sur la période du Fer I et donne d'abord une vue d'ensemble sur les pratiques funéraires phéniciennes, philistines, israélites et transjordaniennes à la fin du deuxième millénaire av. n. è.

Bien que l'enterrement dans la maison eût passé de mode déjà à la fin du Bronze Récent au plus tard, il y a des indications dans la culture matérielle du Levant du Sud, que cette pratique était encore connue. Les sites de Megiddo dans la plaine de Esdraelon, Dor au littoral phénicien de la Méditerranée et surtout Chinnéreth au bord nord-ouest du lac de Tibériade ont produit des résultats probables pour l'enterrement dans la maison. Ceci est un autre indice que les habitants des différentes régions du Levant-Sud à l'époque des premiers rois d'Israël/Juda étaient encore profondément enracinés dans les us et coutumes des sociétés cananéennes antérieures.

INTRODUCTION

Le paysage funéraire du Levant-Sud à la fin du deuxième millénaire av. n. è. est caractérisé par la diversité culturelle des gens qui occupaient les différentes régions de ce pays.[1] Dans la mesure où ces peuples partageaient beaucoup de coutumes funéraires communes, soi-disant cananéennes (p. ex. des enterrements simples[2] ou des grottes à inhumation), on trouve

[1] Cf. E. BLOCH-SMITH, « Life in Judah from the Perspective of the Dead », *NEA* 65, 2002, p. 120–130, ici p. 120–121 pour une brève caractérisation.

[2] E. BLOCH-SMITH constate que ce type est absent de la Judée (*Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead* (JSOTSup 123), Sheffield, 1992, p. 29). Pour une vue d'ensemble des pratiques d'inhumation en Palestine pendant l'Âge du Fer voir J.R. ABERCOMBIE, *Palestinian Burial Practices from 1200 to 600 BCE*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 1979 ; E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices*, p. 25–62 ; P.J. KING et L.E. STAGER, *Life in Biblical Israel*, Library of Ancient Israel, Louis-

un peu partout des éléments typiques pour les différentes entités, qui sont considérés par la science comme des marques d'ethnies distinctes.[3]

Pour le domaine phénicien (et notamment pour le domaine araméen)[4], l'inhumation dans des urnes cinéraires est attestée déjà à l'Âge du Fer I, c'est-à-dire depuis le 11e siècle av. n. è.,[5] p. ex. à Akzib[6] à quelques kilomètres au Nord de St-Jean d'Acre ou à Tyr[7] au Liban moderne. On ne trouve d'incinérations que très sporadiquement en dehors des territoires phéniciens au Levant-Sud,[8] p. ex. à Tell el-Ajjul,[9] ou à Tell el-Far'ah sud[10], dans ou près de la plaine littorale du Sud ou au Mont Nebo[11] et près d'Amman[12] en Jordanie centrale. L'incinération est éloignée de l'idéologie funéraire judéo-israélite.[13]

On sait très peu des pratiques funéraires philistines parce qu'aucun cimetière des villes de la Pentapole – les cinq grandes cités philistines – n'est connu jusqu'à maintenant. Néanmoins, on a pensé pendant longtemps que la coutume de l'utilisation de cercueils anthropoïdes en terre cuite était un

ville, KY–London, 2001, p. 363–381; cf. aussi les ouvrages de référence de G. GNOLI et J.-P. VERNANT (éd.), *La Mort dans les Sociétés anciennes*, London–Cambridge–New York–Paris, 1982 et S. CAMPELL et A. GREEN (éd.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, Oxbow Monograph 51, Oxford–Oakville, CT, 1995 et les ouvrages méthodologiques de M. PARKER PEARSON, *The Archaeology of Death and Burial*, Phoenix Mill, 1999 et P.G. BAHN, *Written in Bones : How Human Remains Unlock the Secrets of the Dead*, Toronto–Buffalo/NY, 2003.

3 P. ex. E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices* ; J.N. TUBB, *The Canaanites*, London, 1998, p. 95–106 ; A.E. KILLEBREW, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300–1000 B.C.E.* (SBLABS 9), 2005 ; sur le problème de l'ethnicité pendant l'Âge du Fer I en général voir p. ex. S. MÜNGER, « Medien und Ethnizität – Das Beispiel einer Tanitischen Stempelsiegel-Gruppe der Frühen Eisenzeit » in C. FREVEL (éd.), *Medien im antiken Palästina? Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie*, Forschungen zum Alten Testament II/10, Tübingen, 2005, 85–107.

4 E. LIPIŃSKI, *The Arameans : Their Ancient History, Culture, Religion* (Orientalia Lovanensia Analecta 100), Louvin, 2000, p. 336–338.

5 H. BENICHOU-SAFAR, « Tombes » in E. LIPINSKI (éd.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, 1992, p. 457–460.

6 M. DAYAGI-MENDELS, *The Akhziv Cemeteries. The Ben-Dor Excavations, 1941-1944*, IAA Reports 15, Jerusalem, 2002.

7 M.E. AUBET, « Begräbnispraktiken in der eisenzeitlichen Nekropole von Tyros », *ZDPV* 122, 2006, p. 1–13.

8 Pour le Levant en général voir P. BIEŃKOWSKI, « Some Remarks on the Practice of Cremation in the Levant », *Levant* XIV, 1982, p. 80–89.

9 W.M.F. PETRIE, *Ancient Gaza. Tell el Ajjūl II* (BSAE 54), London 1932, Pls. 56–58.

10 W.M.F. PETRIE, *Beth-Pelet I. Tell Fara* (BSAE 48), London, 1930, p. 12–13.

11 S. SALLER, « Iron Age Tombs at Nebo, Jordan », *SBFLA* 16, 1966, p. 165–298.

12 L.G. HERR (éd.), *The Amman Airport Excavation, 1976* (AASOR 48), New Haven,CT, 1983.

13 K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer–Neukirchen-Vluyn, 1986, p. 238 ; R.S. HALLOTE, *Death Burial, and Afterlife in the Biblical World. How the Israelites Treated the Dead*, Chicago/IL, 2001, p. 220 note 5 ; W. DIETRICH – S. MÜNGER, « Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels », in C. den HERTOG, U. HÜBNER et S. MÜNGER (éd.), *Saxa loquentur. Festschrift für Volkmar Fritz zum 65. Geburtstag* (AOAT 302), Münster, 2003, p. 49–69, ici p. 43.

phénomène typique de la culture philistine adapté des pratiques funéraires égyptiennes.[14] Cette idée fut nourrie par le fait que quelques têtes appliquées sur les sarcophages, ressemblaient – grâce à leur coiffure – à celles des Philistins représentés sur les fameux reliefs de Ramsès II à Médinet Habou en Égypte. Cette hypothèse erronée amenait à la supposition que certaines tombes à Tell el-Far'ah sud ou à Beït Shéan étaient effectivement philistines, ce qui est dénué de tout fondement pour des raisons chronologiques, géographiques et stylistiques.[15] Le seul cimetière qui soit avec une certaine probabilité philistin, se trouve au chantier D à Azor au sud-est de Tel Aviv. Les différentes tombes de type simple, des fosses communes, des enterrements en cercueils faits en terre cuite et même des tombes à urne fournissaient un riche assemblage de poteries philistines. En outre, les fouilleurs y ont trouvé des inhumations à double-jarre, en d'autres termes l'inhumation du corps dans des cavités de deux *pithoi* inversés.[16] Normalement les jarres utilisées sont du type « collared-rim jar », qui est caractérisé par une arête en forme de collier à la base du col. Cette pratique, considérée d'origine hittite,[17] fut aussi trouvée dans les sites du littoral méditerranéen, en Galilée, dans la vallée du Grand Rift et sur les plateaux transjordaniens.[18]

Il y a quelques années Raz Kletter a mis en lumière le manque d'enterrements dans les massifs centraux en Palestine cis-jordanienne, c'est-à-dire dans les domaines des Israélites, pendant l'Âge de Fer I, bien que cette région fût intensivement examinée par des explorations de surface à grande échelle.[19] Il semble que la vue de Kletter soit trop pessi-

---

[14] P. ex. G.E. WRIGHT, « Philistine Coffins and Mercenaries », *BA* 22, 1959, p. 54–66 ; T. DOTHAN, « Archaeological Reflections on the Philistine Problem », *Antiquity and Survival* 2, 1957, 151–164 et *ead.*, *The Philistines and Their Material Culture*, Jerusalem, 1982, p. 252–288.

[15] H. WEIPPERT, *Palästina in vorhellenistischer Zeit,* Handbuch der Archäologie, Vorderasien 2/1, München, 1988, p. 366–373 ; A.E. KILLEBREW 2005, *op. cit.*, p. 218 avec notes 63–64 en fin de texte ; voir déjà W.F. ALBRIGHT, « An Anthropoid Clay Coffin from Sahâb in Transjordan », *AJA* 36, 1932, p. 295–306.

[16] T. DOTHAN et M. DOTHAN, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York–Toronto, 1982, p. 107–117 ; D. BEN-SHLOMO, « The Cemetery of Azor and Early Iron Age Burial Practices », *Levant* 40, 2008, p. 29–54.

[17] A. DRUKS, « A "Hittite" Burial near Kefar Yehoshua », *BIES* 30, 1966, p. 213–220, ici p. 216–217 ; E. BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices*, p. 33 ; R. GONEN, *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan* (ASOR Dissertation Series 7), Winona Lake, IN, 1992, p. 30 ; J.N. TUBB, « An Aegean Presence in Egypto-Canaan », in W.V. DAVIES et L. SCHOFIELD (éd.), *Egypt, the Aegean and the Levant. Interconnections in the Second Millennium BC,* London, 1995, p. 136–145, ici p. 143 ; G. GILMOUR, « Foreign Burials in Late Bronze Age Palestine », *NEA* 65, 2002, p. 112–119, ici p. 117. Pour une position critique voir I. SINGER, « Hittites and the Bible Revisited » in Aren M. MAEIR et Pierre DE MIROSCHEDJI (éd.). *"I Will Speak the Riddles of Ancient Times". Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on Occasion of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, IN, 2006, p. 723–756, ici p. 740–743.

[18] Pour des références cf. S. MÜNGER, « Medien und Ethnizität », p. 86 note 6 en bas de page.

[19] R. KLETTER, « People without Burials? The Lack of Iron I Burials in the Central Highlands of Palestine », *IEJ* 52, 2002, p. 28–48.

miste[20], mais il faut admettre que nous manquons de données significatives. Pour cette raison, on est forcé de supposer que les anciens Hébreux réutilisaient les grottes à inhumation des périodes précédentes sans y laisser de traces datables.[21] – Il faut bien noter que toutes ces pratiques funéraires mentionnées se déroulaient en dehors des zones résidentielles, à une certaine distance hors des habitations. Ainsi les données archéologiques semblent indiquer que la sphère des vivants était strictement séparée du domaine des morts pendant l'Âge du Fer I.

L'ENTERREMENT DANS LA MAISON

Cela n'était pas le cas pendant la période antérieure, le Bronze Récent, qui correspond environ à la seconde partie du 2e millénaire av. n. è. À cette époque, on trouve des enterrements *intra muros* simultanément avec des cimetières au-dehors des villes. Ils se manifestent par la réutilisation de grottes à inhumation et – au fur et à mesure – surtout par des enterrements simples dans les cours et – encore plus fréquemment – sous les sols des maisons privées (ou même publiques), le long des murs ou dans les coins des pièces.[22]

Cette coutume, considérée comme locale, cesse après la fin du Bronze Récent et les indices pour des enterrements dans des zones résidentielles pendant le Fer I sont extrêmement rares. Il n'y a que trois exemples à présenter, qui soient suffisamment documentés.[23]

Tel Megiddo

La première référence à mentionner est Tel Megiddo. C'est un des plus importants sites archéologiques au nord de la Palestine, qui domine la vallée de Jezreel et qui a une des suites de couches culturelles les plus constantes dans la région. Les strates archéologiques pertinentes, pour notre cadre temporel, sont les strates VIB et VIA. Pendant ces périodes, Megiddo se développait depuis un village modeste d'environ 1 hectare jusqu'à une cité imposante d'approximativement 10 hectares.[24]

---

20 E. BLOCH-SMITH, « Resurrecting the Iron I Dead », *IEJ* 54, 2004, p. 77–91.

21 A. FAUST, « "Mortuary Practices, Society and Ideology": The Lack of Iron Age Burials in the Highlands in Context », *IEJ* 54, 2004, p. 174–190.

22 R. GONEN, *op. cit.*, p. 98–123 avec des exemples de Megiddo, Tell el-'Ajjul, Hazor et Tell el-Far'ah Nord ; pour le cas d'Ascalon voir maintenant A.J. BRODY, « Late Bronze Age Intramural Tombs (avec une contribution de L. DAWSON) » in L.E. STAGER, J.D. SCHLOEN et D.M. MASTER, *Ashkelon 1. Introduction and Overview (1985–2006)*, Winona Lake, IN, 2008, p. 515–532.

23 Voir aussi A.E. KILLEBREW (*op. cit.*, p. 218), qui mentionne des inhumations d'enfants en jarres à Ascalon et Tel Miqne/Ekron non-publiés.

24 A. KEMPINSKI, *Megiddo : A City-state and Royal Centre in North Israel* (Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 40), München, 1989, p. 78–90 ; I. FINKELSTEIN, D. USSISHKIN et B. HALPERN (éd.), *Megiddo IV. The 1998–2002 Seasons*,

La documentation pour des enterrements au milieu de la cité vient de la fin du Fer I, immédiatement avant ou même pendant une catastrophe,[25] qui anéantissait tout l'habitat. Il s'agit de multiples inhumations à double-jarre, qui furent trouvées par l'expédition américaine, pendant les années 30 du siècle passé, dans leur chantier CC sur l'ancienne acropole.[26] Malheureusement, les rapports finaux n'arrivent pas à expliquer cette anomalie funéraire. – Plus récemment, la dépouille mortelle d'un enfant d'âge inconnu en position fléchie fut trouvée sous une pile de pierres dans le chantier K de la nouvelle expédition de l'Université de Tel Aviv.[27] Comme offrandes funéraires on a trouvé une gourde et une cruche. Un objet en coquillage, perforé, faisait probablement partie d'un collier original. La stratification de cet enterrement est difficile à déterminer. Au cas où il appartiendrait à la couche K-5, la tombe fut placée en dehors d'un bâtiment. Au cas où il aurait été enterré en haut de la couche supérieure, Stratum K-4, il aurait été placé dans le patio d'une maison à cour de la dernière phase du Fer I à Megiddo.

Tel Dor

Le deuxième exemple à noter, est Tel Dor situé sur le littoral de la Méditerranée. Le site fut d'abord un bastion d'un des Peuples de la Mer qui devint par la suite une importante ville portuaire Phénicienne.[28] Dans les niveaux du Fer I au chantier G en phase 7, le squelette tordu d'une femme âgée d'environ 30 ans fut découvert sous un mur écroulé. On n'y a pas trouvé d'objets que l'on pourrait interpréter comme des offrandes funéraires. Tout d'abord, les fouilleurs ont soupçonné qu'elle fut victime d'une secousse tellurique qui détruisit le site entier,[29] cependant Ilan Sharon, un des deux co-directeurs des fouilles actuelles, suppose un incident local (l'écroulement d'une maison ?).[30] Dans le dernier cas, on ne comprend pas pourquoi le corps ne fut pas dégagé des décombres par ses proches.

Tandis que les enterrements à Megiddo peuvent être expliqués comme de hâtives mesures d'urgence, la situation à Dor est probablement le résul-

---

Sonia and Marco Nadler Institute of Archaeology (Monograph Series 24), Tel Aviv, 2006, p. 848–851.

25 Je remercie Dr. Norma FRANKLIN (Tel Aviv) pour cette interprétation convaincante.

26 T.P. HARRISON, *Megiddo 3. Final Report on the Stratum VI Excavations*, OIP 127, Chicago, 2003, p. 20–21. Il faut noter que G. LOUD ne faisait même pas mention des enterrements au chantier CC (cf. *Megiddo II. Seasons of 1935-39*, OIP 62, Chicago, 1948), mais cf. D.L. ESSE, « The Collared Pithos at Megiddo : Ceramic Distribution and Ethnicity », *JNES* 51, 1992, p. 81–103, ici p. 88 avec Fig. 4.

27 I. FINKELSTEIN, D. USSISHKIN et B. HALPERN (éd.), *op. cit.*, p. 92.

28 E. STERN, *Dor. Ruler of the Seas* (revised and expanded edition), Jerusalem, Israel Exploration Society, 2000; A. GILBOA, I. SHARON, N. RABAN-GERSTEL, R. SHAHACK-GROSS, A. KARASIK et A. ELIYAHU-BEHAR, « Between the Carmel and the Sea : Tel Dor's Iron Age Reconsidered », *NEA* 71, 2008, p. 146–171.

29 A. STEWART, « A Death at Dor. A Gruesome Discovery May Explain a Mysterious Destruction at Dor in 1000 B.C.E. », *BAR* 19/2, 1993, p. 31–36 ; E. STERN, *op. cit.*, p. 103.

30 Communication personnelle, 10/04/2010.

tat d'une négligence inexplicable ou d'un cas de force majeure. La preuve pour des enterrements dans une zone résidentielle en Palestine, pendant le Fer I, se résume donc à un enterrement à Tel Kinrot au bord nord-ouest du lac de Tibériade, dont nous livrons ici la primeur.

Tel Kinrot/Chinnéreth

Tel Kinrot (en Arabe *Tell el-'Orēme*) est un site stratégiquement bien situé, près d'une colline, le long de la *via maris*, reliant l'Égypte à la Phénicie, l'Assyrie et la Mésopotamie. Son identification avec la ville de Chinnéreth, qui est mentionnée dans des sources égyptiennes et en Jos 19,35, n'est pas contestée.[31] Les restes de culture matérielle datent du Chalcolithique jusqu'à la période ottomane, quoique l'histoire culturelle présente des lacunes significatives, notamment pendant le Bronze Ancien III, le Bronze Récent II, les phases postérieures du Fer IIA. Après la conquête d'Israël en 733 av. n. è. par Teglath-Phalasar III, le site fut habité sporadiquement.[32] Les ruines de la ville du Fer I, les strates VI et V, sont très bien préservées en ville basse.[33] La culture matérielle atteste non seulement une urbanisation pleinement développée, mais aussi des fortifications puissantes. Les deux traits sont atypiques pour l'Âge du Fer I. Ce qui subsiste du site révèle une société diversifiée avec des relations économiques, qui s'étendent de l'Égypte en passant par Chypre jusqu'en Syrie du nord. La nature de la culture matérielle du Fer I est un véritable amalgame de multiples influences culturelles.[34]

À la fin de la saison 2008, notre équipe – après 11 campagnes de fouilles – arrivait à terminer les travaux sur le chantier I. Cette aire comporte trois zones différentes. On y trouve un quartier industriel avec des installations pour la production d'huile, le stockage de céréales et des bas-

---

31 F.V. FRITZ, S. MÜNGER, « Vorbericht über die zweite Phase der Ausgrabungen in Kinneret (*Tell el-'Orēme*) am See Gennesaret, 1994-1999 », *ZDPV* 118, 2002, p. 2–32, ici p. 2–4.

32 J. PAKKALA, S. MÜNGER et J. ZANGENBERG, *Kinneret Regional Project: Tel Kinrot Excavations*, Proceedings of the Finnish Institute in the Middle East 2/2004, Vantaa, 2004.

33 L'horizon principal du Fer I à Tel Kinrot date, sur la base de comparaison d'assemblages céramiques, des phases terminales du Fer Ancien, c'est-à-dire du Fer IB – c. 950 avant l'ère chrétienne. Cette datation est confirmée par la présence de sceaux amulettes, qui furent produits surtout pendant les règnes de Siamon et Sheshonq I au milieu du dixième siècle avant l'ère chrétienne à Tanis (la capitale des pharaons de la XXIe et la XXIIe dynasties au nord-est de la basse Égypte) ; cf. S. MÜNGER, « Amulets in Context: Catalogue of Scarabs, Scaraboids and Stamp-seals from Tel Kinrot/Tell el-'Orēme (Israel) », in S. BICKEL, S. SCHROER, R. SCHURTE et C. UEHLINGER (éd.), *Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel* (OBO Special Volume), Fribourg – Göttingen, 2007, p. 81–99, ici No. 8.

34 S. MÜNGER, J. ZANGENBERG et W. ZWICKEL, « Kinneret - Die geheimnisvolle Metropole Palästinas », *Welt und Umwelt der Bibel* 3/2006, 2006, p. 63–64 ; S. MÜNGER, « "Handle with Care"– Notes on Stamp-Seal Impressions on Jar Handles and a Bulla from Early Iron Age *Tell el-'Orēme/Tēl Kinrōt* », *ZDPV* 125, 2009, p. 116–138.

sins pour entreposer des liquides (Fig. 2 [aire U]). Un autre quartier est caractérisé par un bâtiment public, que nous interprétons comme un lieu de culte (Fig. 2 [aire N]).[35]

La troisième zone est dominée par un édifice immense, qui se situe près du mur d'enceinte urbain (Fig. 2 [aires J, R et S] ; Fig. 3). Ce bâtiment trapézoïdal mesure 28,3 x 13,2 mètres. Sa structure interne est terrassée pour compenser la pente assez raide. Le plan de cet édifice nous semble être atypique au vu de l'ensemble des constructions domestiques de la Palestine pendant la période du Fer I.[36] Surtout la série de petites pièces régulières (casemates), qui longent la rue vers l'est, nous rappelle certains types architecturaux, qui sont typiques pour la Syrie du Bronze Récent et la première partie de l'Âge du Fer.[37] De bons parallèles furent par exemple trouvés à Tell Bazi, situé sur le cours supérieur de l'Euphrate en Syrie du nord.[38]

L'inventaire de ce bâtiment s'est révélé très riche, avec des dizaines de poteries, différents outils en pierre et en métal, des installations en briques et beaucoup d'autres trouvailles, qui illustraient les différentes activités artisanales et domestiques. On estime que cet édifice abritait jadis une famille élargie[39] d'environ 30 personnes.

Dans une petite pièce vide de trouvailles au mitan du bâtiment, notre expédition a découvert – à notre plus grande surprise – un enterrement sous le sol (Fig. 4 [Locus 9969 ; quadrant CD12/13]). L'analyse, qui a été conduite par le Dr. Yossi Nagar du service des Antiquités israélien, fournit la preuve, qu'il s'agissait d'un enterrement initial, car les os étaient articulés anatomiquement. Le corps était positionné en flexion en direction est/ouest. Le squelette a été déterminé comme celui d'une femme dont l'âge était entre 20 et 30 ans. À ses pieds se trouvait la dépouille d'un enfant d'environ 4 ans. Comme offrande funéraire une gourde fut trouvée. Un objet en coquillage, perforé, indique que le cou de la femme était orné

---

[35] M. NISSINEN et S. MÜNGER, « “Down the River…”: A Shrine Model from Tel Kinrot in its Context », in E. KAPTIJN et L.P. PETIT (éd.), *A Timeless Vale. Archaeological and Related Essays on the Jordan Valley in Honour of Gerrit van der Kooij on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday* (Archaeological Studies Leiden University 19), Leiden, 2009, p. 129–144.

[36] Bien qu'une certaine ressemblance avec des maisons de court soit palpable.

[37] T. MCCLELLAN, « Houses and Households in North Syria during the Late Bronze Age », in C. CASTEL, M. AL-MAQDISSI et F. VILLENEUVE (éd.), *Les Maisons dans la Syrie antique du IIIe millénaire aux débuts du l'Islam. Pratiques et représentations de l'espace domestique*, Beyrouth, 1997, p. 29–59 ; F. BRAEMER, « Architecture domestique de l'âge du fer » in C. CASTEL, M. AL-MAQDISSI et F. VILLENEUVE (éd.). *Les Maisons dans la Syrie antique du IIIe millénaire aux débuts de l'Islam. Pratiques et représentations de l'espace domestique*. Beyrouth, 1997, p. 61–71, voir les édifices bipartites.

[38] P. ex. B. EINWAG et A. OTTO « Tall Bazi 1998 und 1999 – Die letzten Untersuchungen in der Weststadt », *Damaszener Mitteilungen* 13, 2001, p. 65–88, ici Abb. 5–6.

[39] Pour le terme, cf. L.E. STAGER, « The Archaeology of the Family in Ancient Israel », *BASOR* 260, 1985, p. 1–36.

d'un collier. Comme les corps reposaient sur un lit de tessons, il s'agit d'une tombe du type « Scherbengrab ».[40]

Les raisons de ce tombeau singulier à Chinnéreth sont obscures. Fait-il partie de pratiques funéraires des anciens habitants conditionnées par leur ethnie ou par leur origine ?

Les enterrements sous les sols sont bien connus au Proche-Orient pendant le Bronze Récent et même jusqu'à la fin de l'Âge de Fer.[41] Dans la région du Khabour en Syrie du nord, on a découvert ce type d'enterrement non seulement dans les maisons[42] privées (p. ex. à Tall Kneidiğ)[43] mais aussi dans les bâtiments administratifs (p. ex. à Tell Boueid)[44]. Des enterrements sous les sols des maisons privées furent aussi trouvés à Assur, à Uruk et peut-être à Babylone jusqu'au milieu du 1[er] millénaire av. n. è.[45] Il faut ajouter, que des exemples d'enterrements dans l'espace des habitats, isolés, datant du Fer II existent même en Palestine (p. ex. à Tell Dothan,[46] Ashdod,[47] Megiddo[48] et peut-être à Samarie[49]).

En effet, le Chinnéreth du Fer I témoigne d'affinités avec la culture syrienne. Des exemples de cette influence sont : des anses de cruches en forme de figurine féminine, qui ont été trouvées p. ex. à Kamid el-Loz dans

---

40 E. STROMMENGER, « Grab (I. Irak und Iran) » in *Reallexikon der Assyriologie* III, 1971, p. 581–593, ici p. 582.

41 R. HALLOTE, *op. cit.*, 36–41. Normalement les enterrements sous les sols étaient pratiqués en même temps que les enterrements hors la ville dans une nécropole particulière.

42 P.M.M.G. AKKERMANS et G.M. SCHWARTZ, *The Archaeology of Syria: From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (ca. 16,000-300 BC)*, Cambridge World Archaeology, Cambridge, 2004, p. 382.

43 E. KLENGEL-BRANDT, S. KULEMANN-OSSEN et L. MARTIN, *Tell Knēdiğ : die Ergebnisse der Ausgrabungen des vorderasiatischen Museums Berlin in Nordost-Syrien von 1993 bis 1998* (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 113), Saarwellingen, 2005, p. 48–97.

44 A. SULEIMAN, « Tell Boueid » in M. al-Maqdissi (éd.), « Chronique des activités archéologiques en Syrie (II)», *Syria* 72, 1995, p. 164–170.

45 B. MOFIDI NASRABADI, *Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends* (Baghdader Forschungen 23), Mainz, 1999.

46 Surtout des inhumations d'enfants dans des jarres ; elles datent de la fin du 8[e] siècle/début du 7[e] avant l'ère chrétienne, cf. D.M. MASTER, J.M. MONSON, E.H.E. LASS et G.A. PIERCE, *Dothan I. Remains from the Tell (1953-1964)*, Winona Lake, IN, 2005, p. 112–113.115 avec Fig. 10,59.

47 Fosses communes ; elles datent de la fin du 8[e] siècle avant l'ère chrétienne, cf. M. DOTHAN, *Ashdod II-III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965. Soundings in 1967* (Atiqot IX-X), Jerusalem, 1971, p. 92–103; 212–213. Selon M. DOTHAN (*op. cit.*, p. 21) ces enterrements sont le résultat de l'attaque de Sargon II en 712/711 avant l'ère chrétienne.

48 Les inhumations d'enfants dans des jarres probablement datent de la fin du 8[e] siècle avant l'ère chrétienne ; G. SCHUMACHER, *Tell el-Mutesellim, Band 1: Fundbericht. Teil 1: Text*, Leipzig, 1908, p. 18.

49 N. FRANKLIN, « The Tombs of the Kings of Israel. Two Recently Identified 9[th]-Century Tombs from Omride Samaria », *ZDPV* 119, 2003, p. 1–11, mais voir D. USSISHKIN, « Megiddo and Samaria : A Rejoinder to Norma Franklin », *BASOR* 348, 2007, p. 49–70 et la réponse de N. FRANKLIN, « Response to David Ussishkin », *BASOR* 348, 2007, p. 49–70.

la vallée de la Beka'a ; des cruches en forme d'amphore tout à fait inconnues dans les assemblages céramiques contemporains en Palestine ; des pots fenestrés connus uniquement dans la vallée du Grand Rift et à Ugarit ; des *skyphoi* typiques du littoral libanais-syrien ; des pots, de fonction inconnue, dont on connaît seulement des parallèles à Ugarit ; des sceaux amulettes en hématite avec un style typique de la glyptique syrienne ou des empreintes de sceaux sur des anses de poterie avec une iconographie font le lien avec les panthéons phénico-araméens.[50]

Sur la base de ces indices, il n'est pas exclu, que cet enterrement de Tel Kinrot s'ajoute aux fortes relations des anciens habitants avec le foyer culturel syro-araméen. Cette tombe pourrait donc refléter la volonté des anciens habitants de ce bâtiment, riche et polyvalent, d'exprimer un lien fort[51] entre les vivants et leurs morts.[52] Évidemment, ce cas d'une inhumation dans la maison d'habitation est singulier parmi les donnés archéologiques pendant le Fer I ; pourtant il correspond bien aux possibles attestations de ce mode d'enterrement dans des textes bibliques se référant à cette période (cf. la contribution de J. Hutzli dans le présent volume).[53]

Ceci n'est qu'une petite note, en bas de la page de l'histoire de l'époque des premiers rois d'Israël/Juda ; néanmoins, elle complète notre connaissance du milieu biblique et renforce l'hypothèse que les habitants des différentes régions du Levant-Sud étaient alors encore profondément enracinés dans les us et coutumes des sociétés cananéens antérieures.[54]

REMERCIEMENTS

Je remercie le Dr. Norma Franklin (Tel Aviv), le Dr. Ilan Sharon (Jérusalem) et le Prof. Timothy Harrison (Toronto) pour les discussions bénéfiques et leur soutien. Je remercie également très cordialement ma sœur Mme Franziska Chaubert (Paudex) qui m'a assisté dans ma bataille avec la langue française, si belle et si difficile.

50 Pour des références, voir S. MÜNGER, « Handle with Care », p. 130 note 79.

51 K. VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East VII) Leiden–New York–Köln, 1996, p. 60–61.

52 Alternativement, on pourrait se demander si ce n'était pas un palliatif imposé par des circonstances défavorables, comme un siège par un ennemi, qui empêchait l'accès à la nécropole, qui n'était qu'à quelques centaines de mètres en direction du nord-ouest.

53 Cf. aussi les réflexions de HUTZLI concernant un possible enterrement des rois davidiques dans le palais royal dans : « The meaning of the expression *ʿîr dāwīd* in Samuel and Kings », *Tel Aviv* 38, 2011, p. 167–178, ici p. 172–173.

54 E.g., N. NA'AMAN, « The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E. », *BASOR* 304, 1996, p. 17–27 ; B. HALPERN, *David's Secret Demons. Messiah – Murderer – Traitor – King*, Grand Rapids, MI–Cambridge, U.K., 2001 ; I. FINKELSTEIN et N.A. SILBERMAN, *David and Solomon. In Search of Bible's Sacred Kings and the Roots of the Western Tradition*, New York, 2006.

ILLUSTRATIONS

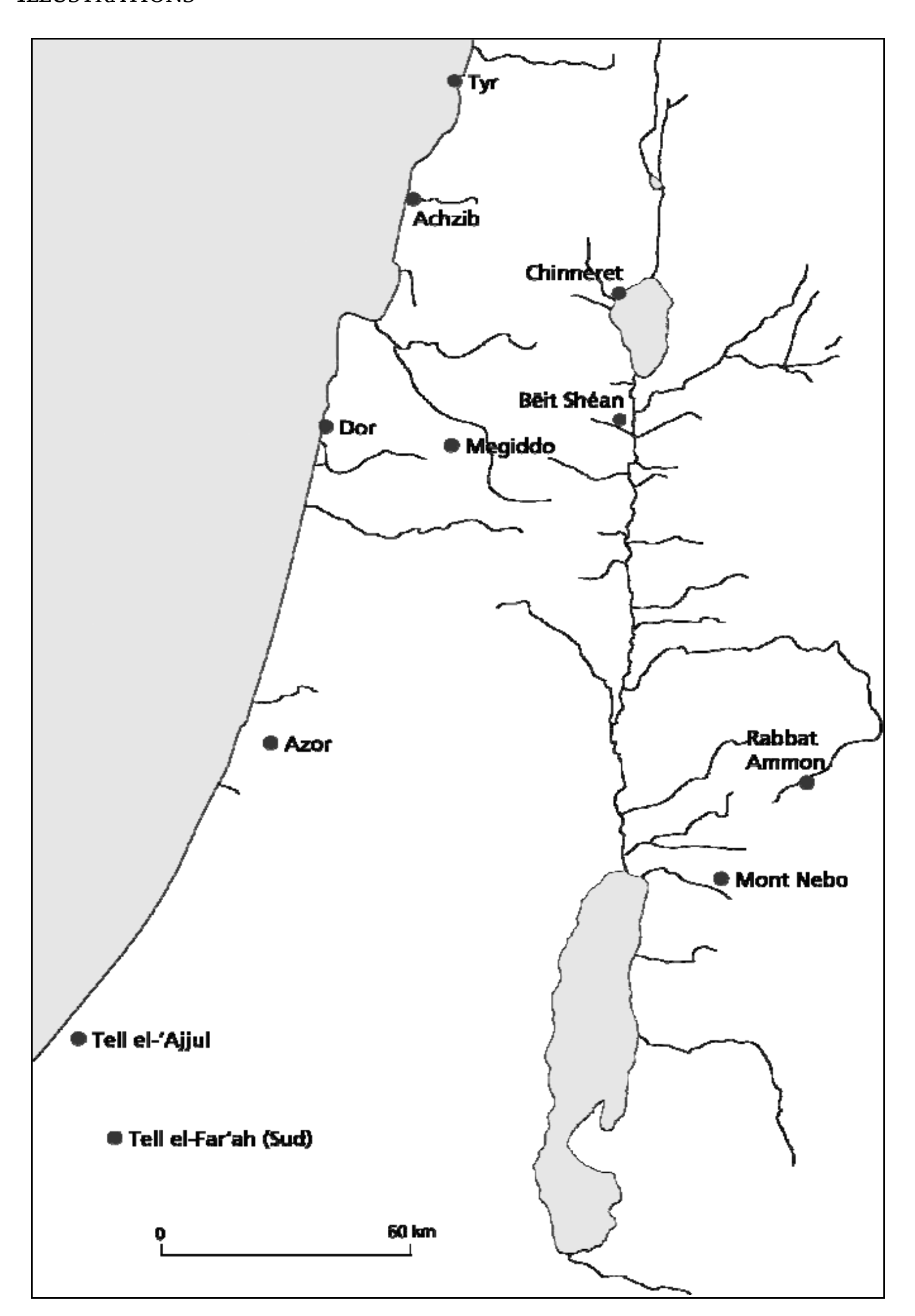


Figure 1 : Sites du Levant du Sud mentionnés dans le texte (dessiné par Stefan Münger).

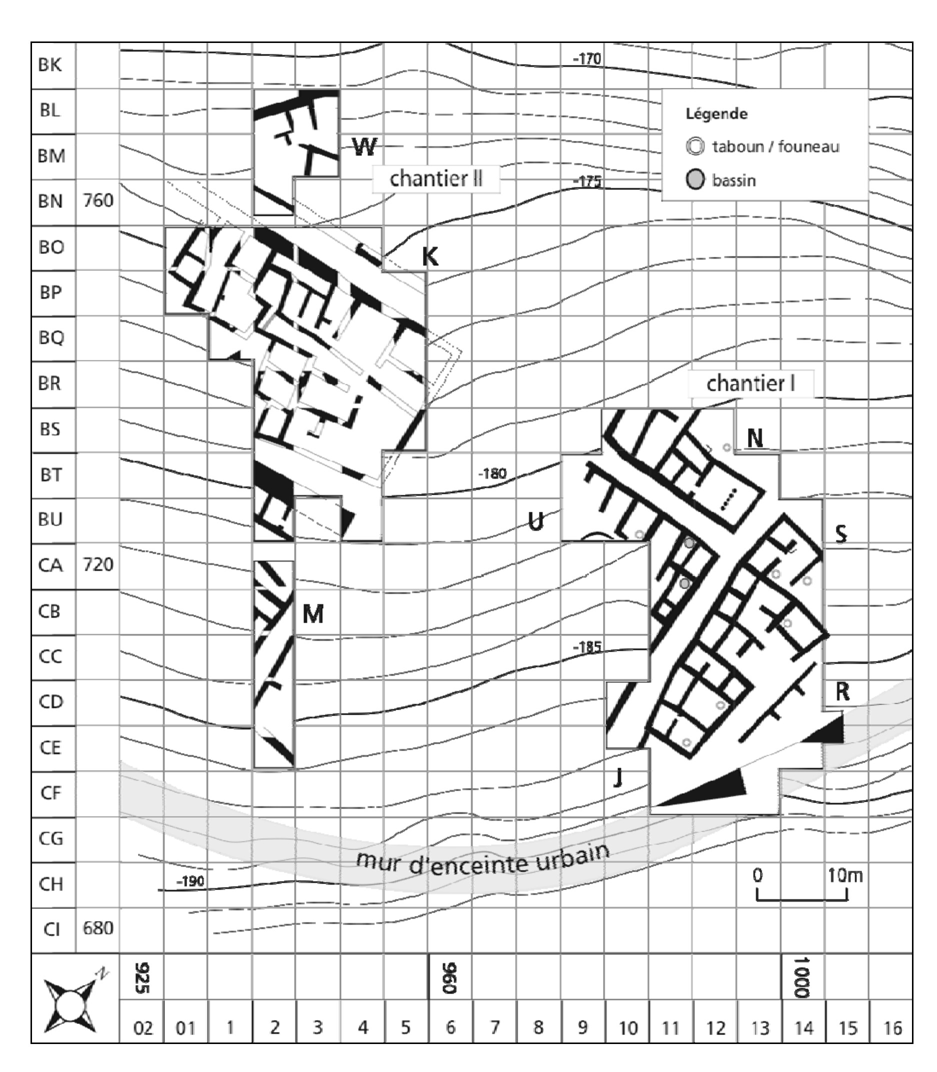


Figure 2 : La ville basse de Chinneret pendant le Fer I (dessiné par Axel Maurer et Stefan Münger; © Kinneret Regional Project).

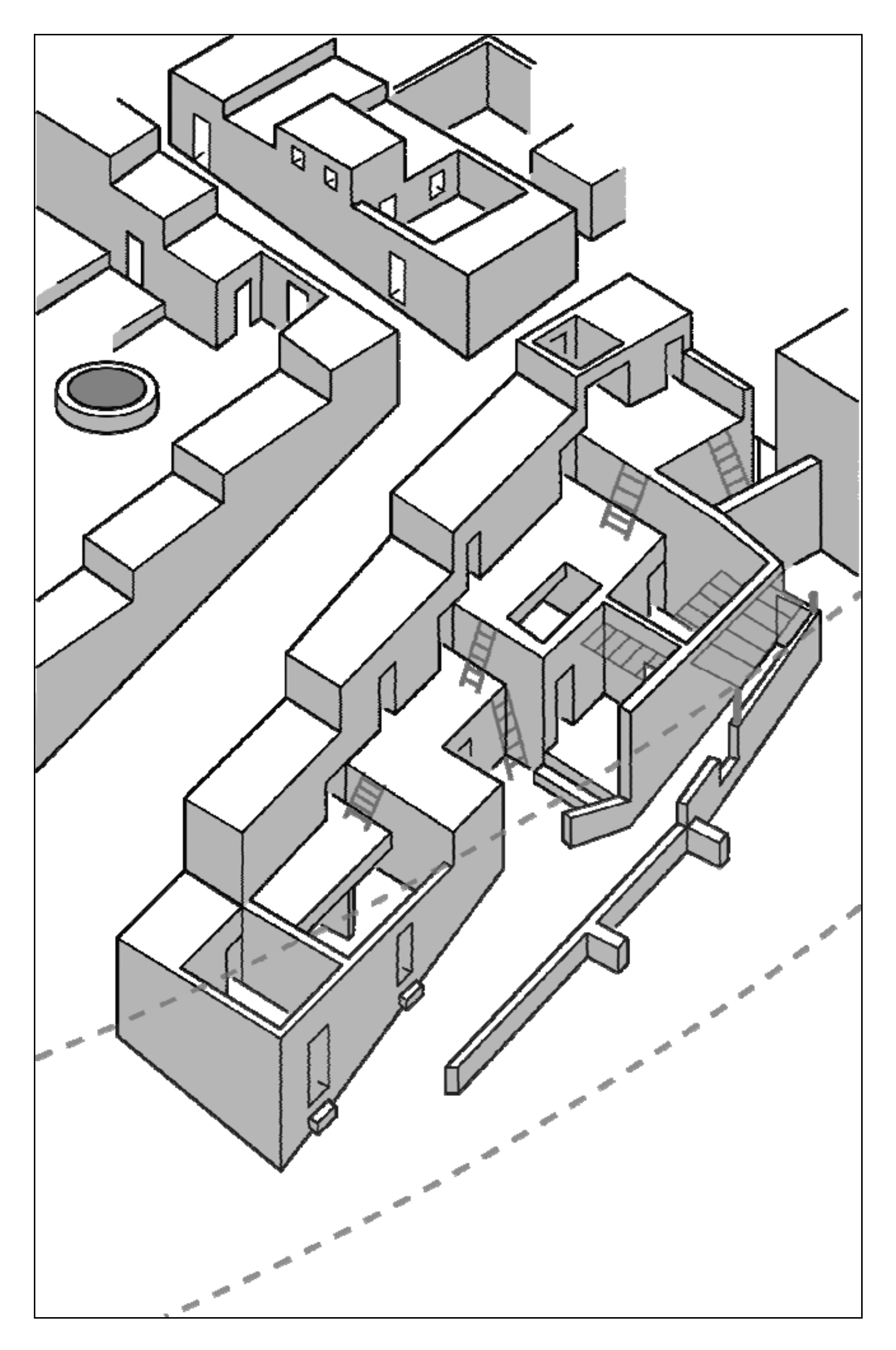


Figure 3 : Le bâtiment trapézoïdal au chantier I (reconstruction isométrique par Bärbel Schöneweiß-Mehring; © Kinneret Regional Project).

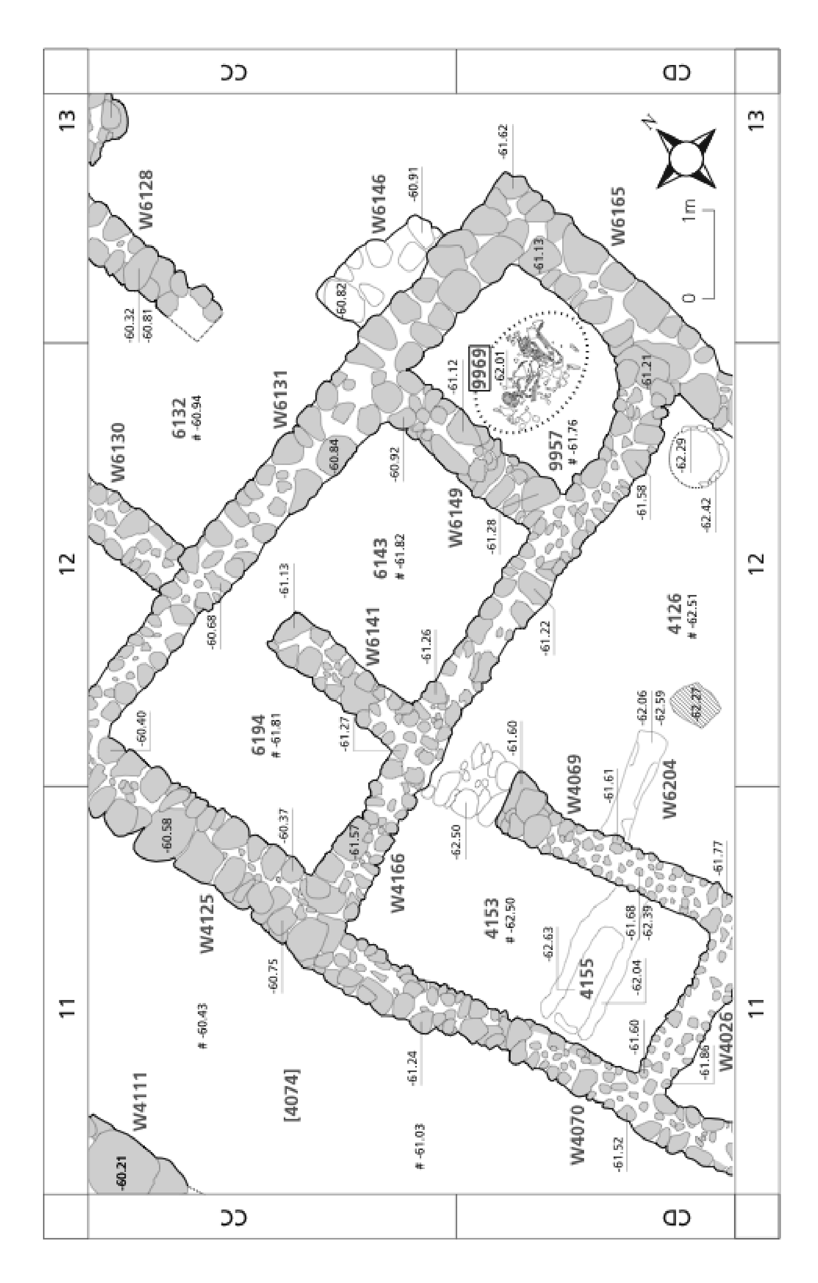


Figure 4 : Enterrement sous le sol (Locus 9969) dans le bâtiment trapézoïdal au chantier I (dessiné par Christa Lennert, Bärbel Schöneweiß-Mehring et Stefan Münger; © Kinneret Regional Project).

« … ET ON L'INHUMA DANS SA MAISON » (1 S 25,1) : INDICES LITTÉRAIRES POUR L'ENTERREMENT DANS LA MAISON D'HABITATION EN ANCIEN ISRAËL

Jürg Hutzli, Collège de France, UMR 7192

1. INTRODUCTION

Dans les livres historiques de la Bible hébraïque plusieurs récits (ou notices) rapportent un enterrement du défunt sous le sol de sa résidence. En 1 Sam 25,1 on lit que Samuel est inhumé « dans sa maison » (בביתו). Selon 2 S 17,23 G^{LA} Ahitofel est enterré « dans la maison de son père ». Joab est inhumé dans sa maison dans le désert (1 R 2,34) et enfin, dans les livres des Chroniques, le roi Manassé est également enseveli dans « sa maison » (son palais, cf. 2 Ch 33,10).

Au regard des références bibliques mentionnées il faut se poser la question de savoir si l'enterrement dans la maison était une pratique funéraire répandue dans l'Ancien Israël (à certaines époques) comme elle l'était à Ougarit à l'Âge du Bronze récent[1], en Mésopotamie à différentes époques.[2] Dans la plupart des commentaires et dans la littérature spécialisée la question n'est pas posée ou trouve une réponse négative prématurée. Dans son commentaire, H.J. Stoebe[3] interprète l'endroit 1 S 25,1 sur l'enterrement de Samuel « dans sa maison » comme suit : « Malgré quelques trouvailles occasionnelles à Guézer (…) et à Jéricho (…), l'enterrement dans la maison ne représente pas une coutume israélite ; pour cette raison il faut penser à un enterrement dans le domaine d'héritage largement compris »[4] : Par conséquence Stoebe traduit le terme בביתו par « in seiner Heimat »[5] (« dans

---

1 Cf. S. MARCHEGAY, « The Tombs », *Near Eastern Archaeology* 63, 2000, p. 208-209.

2 Cf. E. STROMMENGER, « Grab », in *RLA* 3, 1971, p. 591-593 ; concernant les tombeaux dans l'ancien palais d'Assour cf. W. ANDRAE, *Das wiedererstandene Assur*, Munich, Beck, ²1977; 194-201, A. HALLER, *Die Gräber und Grüfte von Assur. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur: A. die Baudenkmäler aus assyrischer Zeit 7* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 65), Berlin, 1954, p. 170-180; S. LUNDSTRÖM, *Die Königsgrüfte im Alten Palast von Assur*, Wiesbaden, 2009.

3 H.J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 8/1), Gütersloh, 1973, p. 446.

4 « Trotz gelegentlicher Funde in Geser (…) und Jericho (…) ist die Bestattung im Hause kein israelitischer Brauch; es ist also an eine Beisetzung im Bereich des weiteren Besitzes zu denken. »

5 H.J. STOEBE, *op. cit.*, p. 443.

sa patrie »[6]). Une explication pareille est donnée par Martin Noth pour la notice funéraire de Joab.[7] Comme exception parmi les commentaires il faut mentionner l'annotation sur 1 R 2,34 (concernant l'enterrement de Joab) par John Gray qui, en faisant référence à l'endroit de 1 S 25,1 ainsi qu'à la coutume de la Mésopotamie et d'Ougarit comprend le terme au sens strict.[8] Mais à part l'interprétation de Gray, on constate un grand silence autour des différents passages bibliques mentionnés. Cela s'explique peut-être par le fait que ces endroits n'ont jamais attiré *comme ensemble* l'intérêt des chercheurs. Même l'archéologue R.S. Hallote[9], dans son volume sur la mort, l'enterrement et la vie *post mortem* dans l'Ancien Israël, qui traite du sujet de l'enterrement dans la maison d'habitation dans un chapitre, ne fait référence à aucun des textes bibliques mentionnés.

L'objectif du présent article est d'abord d'éclairer ces endroits qui évoquent un enterrement « dans la maison » ; aux quatre endroits concernés, on constate des divergences entre les différents témoins textuels ou textes de tradition, fait qui nécessite une explication (cf. 2). La partie suivante aborde plusieurs aspects de la question de savoir si, mis à part le cas de Manassé, il existe d'autres notices relatives à l'enterrement des rois de Juda (ou d'Israël) dans le palais. Ez 43,7-9 semble faire allusion à une telle pratique pendant un certain temps (cf. 3). La contribution se termine par quelques réflexions de conclusion (4).

2. Les différentes assertions de l'enterrement « dans la maison »

2.1. Samuel (1 S 25,1 et 1 S 28,3)

1 S 25,1 n'est pas le seul endroit qui rapporte l'enterrement de Samuel. 1 S 28,3 présente une notice presque identique à celle de 1 S 25,1. Mais à la différence de celle-ci ce texte ne mentionne pas l'inhumation de Samuel dans sa maison ; il parle plus généralement de son enterrement « à Rama, c'est-à-dire dans sa ville »[10]. Néanmoins, l'idée que Samuel est inhumé *intra muros* est exprimée aussi dans ce verset.

---

6 Les traductions françaises de la TOB, de la Bible de Jérusalem (« chez lui »), de Louis Segond « dans sa demeure » reflètent une compréhension similaire.

7 M. Noth, *Könige 1* (BK 9/1), Neukirchen-Vluyn, 1968, p. 36-37: « ….“in seinem Haus” (d.h. doch wohl im Bereich seines Grundbesitzes) … . »

8 J. Gray, *I & II Kings* (OTL), London, 3e éd. 1977, p. 108, n. *b* ; p. 104.

9 R.S. Hallote, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World. How the Israelites and Their Neighbors Treated the Dead*, Chicago, 2001, p. 30, 36-39, 46, 64, 86, 88, 103, 187-188.

10 Le TM comporte un *waw explicativum*.

1 S 25,1:	1 S 28,3:
וימת שמואל ויקבצו כל ישראל ויספדו לו ויקברהו בביתו ברמה	ושמואל מת ויספדו לו כל ישראל ויקברו ברמה ובעירו
Samuel mourut. Tout Israël se rassembla et célébra son deuil et l'enterra dans sa maison à Rama.	Or Samuel était mort, tout Israël avait célébré son deuil et l'avait enterré à Rama, c'est-à-dire dans sa ville.

Quant à ce problème de l'existence de deux notices funéraires relatives à Samuel, P. Kyle McCarter[11] a raison d'arguer que le formulaire de 28,3 dépend probablement de celui de 1 S 25,1 : Le *qaṭal* coordonné, exprimant le caractère prématuré, est un indice que ce verset présuppose une notice funéraire en amont. Tout au début du récit portant sur l'apparition *post mortem* de Samuel à En Dor, l'auteur rappelle au lecteur le décès du prophète.

2.2. Ahitofel (2 S 17,23)

Quant à la deuxième référence dans les livres de Samuel relatant un enterrement dans la maison d'habitation elle reste en général inaperçue :

2 S 17,23: MT:	G^{LA}:
ויקבר בקבר* אביו	καὶ θάπτεται ἐν τῷ οἴκῳ** τοῦ πα–τρὸς αὐτοῦ
et il fut enterré dans le tombeau de son père	et il fut enterré dans la maison de son père

* בקבר] 4QSam^{a}: בק[בר]
** οἴκῳ G^{LA}] G^{B}: τάφῳ « tombeau »

Presque aucun chercheur ne prête attention à la lecture de G^{LA} portant sur l'inhumation d'Ahitofel « dans la maison de son père ». Dans son commentaire, McCarter[12] la mentionne mais sans la discuter. Il suit, comme tous les autres commentateurs, le texte du TM et du rouleau de Qumran

[11] P.K. McCarter jr., *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (AB 8), New York, NY, 1980, p. 388.
[12] P.K. McCarter jr., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (AB 9), New York, NY, 1984, p. 384.

4QSam[a] qui localise l'inhumation d'Ahitofel « dans le tombeau de son père ». La lecture « oubliée » de G^{LA} [13] reflète sans doute l'expression hébreu בבית אביו. L'assertion de ce texte peut être expliquée comme suit : Ahifofel désirait un enterrement dans le tombeau de son père qui se trouvait dans la maison de ce dernier. Cette maison apparemment n'était pas habitée par Ahifofel lui même mais par d'autres membres de la famille de son père.

2.3. Joab (1 R 2,34)

La troisième occurrence du motif concerne l'ensevelissement du général Joab : le général de David, après avoir été tué par Bénaja dans la Tente de Yhwh, est inhumé « dans sa maison, au désert » (1 R 2,34).

1 R 2,34 MT :	G^{BA} :
וַיִּקָּבֵר בביתו במדבר	καὶ ἔθαψεν αὐτὸν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ* ἐν τῇ ἐρήμῳ
et il fut enterré dans sa maison, au désert	et il l'enterra dans sa maison, au désert

* ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ G^{BA}] G^{L} : ἐν τῷ τάφῳ αὐτοῦ « dans son tombeau »

Parmi les manuscrits de la LXX on note la lecture alternative des manuscrits lucianiques lisant « dans son tombeau, au désert ».[14] Une autre différence concerne le sujet de l'acte d'inhumation. Selon la traduction de la Septante c'est Joab qui enterre l'homme qu'il a tué en amont ; le TM vocalise à la voie passive (*nif'al*). Cependant, le texte consonantique (ויקבר) permet les deux lectures[15].

Quant à la localisation « dans le désert (la steppe) », elle renvoie peut-être à Bethlehem, où se trouvait le tombeau du père de Joab (cf. 2 S 2:32 et 2 S 23:34) ; cette ville est située à la frange du désert (de la steppe) de Juda.[16]

---

[13] L'endroit se trouve dans la section βγ de « 1-4 règnes » (couvrant 2 S 11,2-1 R 2,11) dans laquelle le texte lucianique représente le meilleur témoin du texte grec (cf. H. ST. J. THACKERAY, *The Septuagint and the Jewish Worship*, London, 1921, p. 114-115 ; D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, VTS 10, Leiden, 1963).

[14] L'endroit se trouve dans la section γγ de « 1-4 règnes » (couvrant 1 R 2,12-21,43) dans laquelle le codex vaticanus (G^{B}) représente le meilleur témoin du texte grec (cf. H. ST. J. THACKERAY, *The Septuagint and the Jewish Worship*, London, 1921, p. 114-115 ; D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila*, VTS 10, Leiden, 1963).

[15] Vocalisation au *qal* ou au *nif'al.*

[16] Cf. cette suggestion dans M. NOTH, *op. cit.*, p. 36-37.

2.4. Manassé (2 Ch 33,20 et 2 R 21,18)

Finalement les livres des Chroniques offrent une formulation rapportant l'enterrement du roi Manassé « dans sa maison », c'est à dire dans son palais. Pourtant, l'endroit dans le texte parallèle, 2 R 21,18, donne la précision « dans le jardin de sa maison, dans le jardin d'Ouzza ». La LXX de 2 Ch 33,20 se positionne entre la lecture courte du TM de 2 Ch 33,20 et la lecture longue du TM de 2 R 21,18 :

2 Ch 33,20: TM :	G :
ויקברהו ביתו	καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐν παραδείσῳ οἴκου αὐτου
et on l'enterra dans sa maison	et on l'enterra dans le jardin de sa maison
2 R 21,18 TM :	G^{BA} :
ויקבר בגן ביתו בגן עזא	καὶ ἐτάφη ἐν (τῷ*) κήπῳ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἐν κήπῳ** Οζα
et il fut enterré dans le jardin de sa maison, dans le jardin d'Uzza.	et il fut enterré dans le jardin de sa maison, dans le jardin d'Uzza.

* τῷ] G^A: om.
** ἐν κήπω τοῦ οἴκου αὐτοῦ] G^L : om.

2.5. Évaluation des différences textuelles

Dans les quatre cas mentionnés, on constate l'existence d'une variante de texte ou de tradition (1 S 28,3 ; 2 R 21,18) qui ne mentionne pas un enterrement dans la maison, mais localise l'inhumation « dans sa ville », « dans le tombeau » ou « dans le jardin ». Comment expliquer ces divergences ?[17]

[17] Au regard de l'endroit Eccl 12,5 (cf. aussi Ps 49,12) qui utilise le terme בית עולם « maison éternelle / d'éternité » pour désigner le tombeau, il faut poser la question de savoir si dans la formulation « enterrer dans la maison » l'expression « maison » בית peut renvoyer à un sépulcre. À cette condition, on pourrait supposer une substitution de « maison » par « tombeau » ou, à l'inverse, de « tombeau » par « maison » dans les versions de 2 S 17,23 et 1 R 2,34. Existe-t-il une occurrence (dans le corpus biblique et dans les inscriptions connues) de בית dont le contexte pourrait indiquer la signification « tombeau » ? À ma connaissance, le seul endroit pour lequel cette interprétation de בית est proposée est Es 14,18 (כל מלכי גוים כלם שכבו בכבוד איש בביתו « Tous les rois des nations, oui, tous, reposent avec honneur, chacun dans son palais »). Plusieurs traductions rendent le mot בית par « tombeau » (cf. parmi d'autres la

Pour tous les cas l'explication suivante semble adéquate : La lecture « il fut enterré dans sa maison (la maison de son père) » faisait difficulté, d'un point de vue théologique, à certains auteurs et scribes, dans la mesure où la mort représentait, surtout dans des milieux sacerdotaux, un tabou. On peut imaginer que dans les quatre cas des scribes – respectivement les auteurs des textes parallèles – avaient l'intention de supprimer le motif de l'enterrement « dans la maison » pour rendre la notice funéraire théologiquement acceptable. Cette explication semble appropriée aussi par le fait que dans les livres de Samuel et des Rois plusieurs lectures particulières et ayant une variante dans un autre témoin textuel (quelquefois dans le texte parallèle des Chroniques) peuvent s'expliquer comme corrections théologiques[18]. Aussi pour la divergence entre 2 Ch 33,20 TM et 2 R 21,18 elle semble pertinente : le « *plus* » que représente le « dans le jardin d'Ouzza » du dernier texte est probablement un ajout ayant la fonction de faciliter la notice funéraire au point de vue théologique. L'interpolateur s'est peut-être inspiré du formulaire d'enterrement d'Amon, successeur de Manassé, qui mentionne le « jardin d'Ouzza » en tant qu'endroit de l'inhumation de ce roi. La lecture de la Septante de 2 Ch 33,20 est explicable comme une harmonisation avec le texte parallèle des Rois (cf. D. Barthélemy[19]).

Dans deux des quatre cas les scribes ont effectué le changement par substitution de l'expression בית « maison » en קבר « tombe » : au premier endroit – en 2 S 17,23 – le changement concerne le Texte Massorétique, au deuxième – en 1 R 2,34 – le modèle hébreu du texte lucianique. Il est remarquable que dans le même témoin textuel la lecture théologiquement « problématique » soit une fois conservée et une autre fois corrigée (cf. 1 S 25,1/2 S 17,23 TM et 2 S 17,23/1 R 2,34 G^L). Une telle inconsistance des

TOB et Louis Segond). Mais au regard des preuves pour la coutume d'enterrement des rois dans leur palais un tel usage (ambigu) du terme serait bizarre. Il faut aussi souligner que Es 14,18 est le seul endroit qui pourrait être évoqué en faveur de cette compréhension. D'ailleurs, aucun lexique n'accorde à l'expression בית en Es 14,18 la signification « tombeau ».

18 Cf. entre autres: P. HUGO, « The Jerusalem Temple Seen in Second Samuel According to the Masoretic Text and the Septuagint », in J.K.H. Peters (ed.), *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (SBLSCS 55), Atlanta, 2008, p. 183-196 ; J. HUTZLI, « Theologisch motivierte Textänderungen im Masoretischen Text und in der Septuaginta von 1-2 Sam », dans Ph. HUGO/A. SCHENKER (éd.), *Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History Text History of the Books of Samuel*, Leiden, 2009, p. 213-236; A. SCHENKER, *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher* (OBO 199), Fribourg (Suisse) – Göttingen, 2004; A. SCHENKER, « Junge Garden oder akrobatische Tänzer? Das Verhältnis zwischen 1 Kön 20 MT und 3 Regn 21 », in *idem* (éd.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (SCS 52), Atlanta, 2003, p. 17–34; R. REZETKO, *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark: Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13, 15-16*, London, 2007; D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament I*, Fribourg (Suisse) – Göttingen, 1982, *passim* (cf. le traitement des livres respectifs).

19 D. BARTHÉLEMY, *op. cit.,* p. 514.

textes est observable également par rapport à d'autres lectures corrigées dans 1-2 S.[20] On pourrait expliquer ce phénomène de l'inconsistance des textes par une évolution textuelle suite à des *changements délibérés singuliers qui ont été effectués par des scribes individuels* (à côté de fautes non-intentionnelles).[21]

Dans les quatre cas discutés, un changement de texte vers l'autre direction – le motif de l'enterrement dans la maison serait inséré secondairement – est peu probable : On a du mal à imaginer des scribes (auteurs) d'époques tardives (perses ou hellénistiques) ayant l'intention d'imposer un motif théologiquement inadéquat à leur époque.

3. QUESTIONS CONCERNANT L'ENTERREMENT DES ROIS DE JUDA

Au regard du formulaire funéraire de Manassé, il faut poser la question de savoir s'il y a d'autres indications littéraires renvoyant à l'enterrement des rois judéens ou israélites dans leur palais. En ce qui concerne cette question, il faut d'abord mentionner Ez 43,7-9 qui semble faire allusion à la coutume d'enterrer les rois de Juda dans le palais royal :

> 7 Il me dit: « Fils d'homme, c'est l'emplacement de mon trône et la place de mes pieds; c'est là que j'habiterai, au milieu des fils d'Israël, pour toujours. La maison d'Israël ne souillera plus mon saint nom; ni elle, ni ses rois avec leurs débauches, ni les cadavres de ses rois (ובפגרי מלכיהם) sur leurs hauts lieux. 8 Ils ont placé leur seuil à côté de mon seuil, les montants de leurs portes à côté des miens, avec un mur mitoyen entre moi et eux. Ils ont souillé mon saint nom par les abominations qu'ils ont commises; aussi je les ai exterminés dans ma colère. 9 Maintenant ils éloigneront de moi leurs débauches ainsi que les cadavres de leurs rois (ופגרי מלכיהם) et j'habiterai au milieu d'eux pour toujours. (10 ….»)

Cependant, cette interprétation que l'endroit se référerait à des tombeaux dans le palais est contestée ; il n'est pas clair de savoir si l'expression פגר renvoie aux cadavres des rois défunts ou à des stèles érigées pour eux.[22] Une autre question reste ouverte : quels rois sont concernés par la pratique incriminée? La majorité des chercheurs estiment qu'il s'agit des rois à par-

---

20 Cf. J. HUTZLI, *loc. cit.*, p. 213-236.

21 Le phénomène de l'inconsistance dans les activités des scribes de textes (TM, texte samaritain, Septante) est abordé par E. TOV dans son article « Some Reflections on Consistency in the Activity of Scribes and Translators », in U. DAHMEN et J. SCHNOCKS (éd.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit : Herrschaft – Widerstand – Identität : Festschrift für Heinz-Josef Fabry*, Göttingen, 2010, p. 325-337. Concernant l'inconsistance du TM dans les livres de Samuel cf. J. HUTZLI, *loc. cit.*, p. 234-236.

22 Plusieurs commentateurs argumentent pour la signification « stèles funéraires » ; cf. entre autres W. ZIMMERLI, *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48* (Hermeneia), Philadelphia, 1983, 417. L.C. ALLEN, *Ezekiel 20-48*, WBC, Dallas, TX, 1990, 257. Pour la signification « cadavres », cf. G.A. COOKE, *Ezekiel*, ICC, Edinburgh, 1936, p. 464 ; NA'AMAN, « Death Formulæ and the Burial Place of the Kings of the House of David », *Bib* 85, 2004, 245-254, 251, n. 38.

tir d'Ezékias ou de Manassé.[23] Selon Nadav Na'aman ce sont au contraire les prédécesseurs d'Ezékias qui étaient inhumés dans le palais royal ; il suppose que le choix d'une nouvelle place pour la tombe royale hors de la zone du palais et du temple figurait parmi les réformes religieuses d'Ezékias.[24] Egalement Is 14,18 semble faire allusion à l'inhumation les rois dans leurs palais en tant que coutume générale, pratiquée dans différents pays.[25]

Dans le contexte de cette question de l'enterrement des rois de Juda mentionnons encore l'idée de S. Yeivin[26] et J. Gray[27] - qu'ils ont exprimée apparemment indépendamment l'un de l'autre – à savoir que l'expression עיר דוד renvoie à la citadelle où à la « citadelle intérieure »[28] de Jérusalem. Cette interprétation va à l'encontre de la *communis opinio* selon laquelle le terme désignerait l'ensemble de la ville de Jérusalem ou une partie de celle-ci, la colline sud-est. Yeivin argumente avant tout à partir de 2 Ch 28,27 qui fait une distinction entre la ville de Jérusalem et la « Cité de David »[29] et à partir de la signification du nom « Sion » (2 S 5,7)[30]. Gray, en faisant référence à la racine *nġr/ġyr* en Ougaritique, suggère que la signification de עיר était proprement « citadelle ».[31] À ce dernier argument on pourrait ajouter qu'en sud-arabique le terme *'r* a la signification « forteresse, château fort » (à côté de « montagne »).[32] Est-ce que la formulation funéraire de 1 R 2,10 renvoie donc à l'enterrement de David *dans son (ou dans un de ses) palais* ? L'idée de Yeivin et Gray, qui n'a pas retenu l'attention d'autres chercheurs, me semble suggestive et mériter une investigation approfondie, mais à mener à part.[33]

---

23 G.A. COOKE, *op. cit.*, p. 464 ; W. ZIMMERLI, *op. cit.*, p. 417.

24 N. NA'AMAN, *loc. cit.*, p. 251-253.

25 Cf. כל מלכי גוים כלם שכבו בכבוד איש בביתו « Tous les rois des nations, oui, tous, reposent avec honneur, chacun dans son palais ». Pour la signification « tombeau » qui est parfois proposée pour l'expression בית, cf. la note de bas de page 17.

26 S. YEIVIN, « The Sepulchers of the Kings of the House of David », *JNES* 7/1, 1948, p. 30-45.

27 J. GRAY, *op. cit.*, p. 104.

28 S. YEIVIN, *loc. cit.*, p. 45: « inner citadel ».

29 S. YEIVIN, *loc. cit.*, p. 33, 40: « City of David ».

30 S. YEIVIN, *loc. cit.*, p. 40-43. En se référant au hourrite, il interprète l'expression מצדת ציון comme « forteresse d'eau » (« stronghold of water », p. 41).

31 GRAY fait cette suggestion dans le cadre de son interprétation du terme עיר המים en 2 S 12,27, cf. J. GRAY, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their Relevance to the Old Testament* (VTS 5), Leiden, ^{2}1965, p. 267-268.

32 E. ULLENDORFF, « The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography », *VT* 6, 1956, 190-198, p. 196.

33 Cf. J. HUTZLI, « The Meaning of the Expression *'îr dāwīd* in Samuel and Kings », *Tel Aviv* 38, 2011, p. 167-178. – Les indices suivants favorisent la référence à un bâtiment seul (palais) ou à un ensemble de bâtiments : (1) Il y a d'autres occurrences du terme *'îr* dans les livres de Samuel et des Rois dont les contextes suggèrent plutôt la signification « bâtiment, tour, fortification, bâtiment fortifié » que celle de « ville » où « quartier de ville » (cf. 1 S 15,5 ; 2 S 2,3 ; 2 S 12,27 ; 2 R 10,25[-27] ; 2 R 17:9). (2) En ce qui concerne le terme *'îr dāwīd*, dans sa première occurrence dans la Bible, en 2 S 5,7.9, il renvoie en effet à une forteresse (מצדה), qui a apparemment servi à David d'habitation. Une indication se trouve également dans le récit

4. REMARQUES DE CONCLUSION

Dans les livres de Samuel et des Rois, il y a plusieurs formulations funéraires rapportant un enterrement dans la maison. Il s'agit des notices funéraires de Samuel, Ahitophel, Joab, Manassé, donc de hautes personnalités israélites ou judéennes. En outre, il est possible que la formulation utilisée pour David et ses successeurs renvoie à une inhumation dans l'ancien palais royal. Quelle est l'importance de ce type d'enterrement par rapport aux autres genres d'inhumation dans la Bible hébraïque? Dans les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, à part les formulaires mentionnés, il n'y a pas beaucoup d'autres indications concrètes concernant la localisation des tombeaux. Saül et ses trois fils tués par les Philistins sont inhumés sous un tamaris (cf. 1 S 31,13), Asahel dans le tombeau de son père à Bethlehem (2 S 2,32), et Barzillai de Roguelim dans le tombeau de ses parents (2 S 17,27 ; 18,38).[34] Dans les livres des Rois, à part les formulaires funéraires des rois, il n'y a pas d'indications concrètes de la localisation des tombeaux.[35] Ce bref aperçu des données de 1-2 S et 1-2 R montre que l'inhumation dans la maison représente, dans les livres mentionnés, un genre d'enterrement relativement important.

Pourtant, il est remarquable que ce type d'enterrement n'apparaisse que dans les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques ; dans les autres livres de l'Ennéateuque, dans lesquels l'inhumation est parfois également un important motif, il n'est pas mentionné.[36]

Quelle est la valeur historique de la mention de ce type d'enterrement dans les textes traités ? On sait que la pratique était répandue à Ougarit à l'Age

---

de Salomon (cf. 1 R 3,1 et 9,24). Les passages concernés portent sur le déménagement de la fille du Pharaon, la femme de Salomon. Le roi fait habiter son épouse dans עיר דוד jusqu'à ce qu'il ait terminé la construction de la maison qu'il lui destine. À ces endroits, une référence « ville » ou « quartier de ville » du terme עיר דוד n'est pas impossible. Mais, lorsqu'il est question du déménagement de la fille du Pharaon dans un bâtiment concret, il semble plus évident que la désignation du lieu du séjour antérieur renvoie également à un bâtiment réel.

34 En outre, 2 S 21,12-14 porte sur le (second) enterrement des ossements de Saül et de ses fils ainsi que de ses descendants exécutés par David dans le sépulcre de Qish. Cependant, le récit de 2 S 21,1-14 montre des traits caractéristiques d'une composition artificielle ; il a été inséré probablement très tard dans les livres de Samuel (cf. J. HUTZLI, « L'exécution de sept descendants de Saül par les Gabaonites [2 S 21,1-14]: place et fonction du récit dans les livres de Samuel », *Transeuphratène* 40, 2011, p. 83-96)

35 Concernant les livres des Chroniques cf. la contribution de Micaël BÜRKI dans ce volume. Les divergences des indications relatives à l'enterrement des rois (par rapport à celles de 1-2 R) semblent avoir – dans la plupart des cas – des raisons théologiques.

36 Le livre de la Genèse prête beaucoup d'attention à l'ensevelissement des patriarches et de leurs épouses dans « la caverne de Makpéla au champ d'Ephrôn fils de Çohar, le Hittite, en face de Mamré » (Gn 25,9 ; cf. 23 ; 49,29-32 ; 50,13). Rachel pourtant est inhumée « sur la route d'Ephrata, c'est-à-dire Bethlehem » (Gn 35,19 ; cf. 35,30 ; 48,7).

du Bronze récent et en Mésopotamie à différentes époques, entre autres aussi à l'Age du Fer. En Israël, pour l'Age du Fer, il y en a très peu d'indices archéologiques (cf. la contribution de S. Münger dans le présent volume[37]).

Quant à l'assertion de l'inhumation de Manassé « dans sa maison » (dans son palais), elle s'accorde bien avec l'orientation présumée de ce roi vers l'Assyrie :[38] les rois du royaume néo-assyrien étaient enterrés dans leurs palais.[39]

En général, un argument pour la crédibilité des informations mentionnées est le suivant : Il est peu probable qu'un auteur postérieur ait inventé et inséré ce motif ; comme à l'époque post-exilique la religion israélite sépare assez strictement le monde des défunts de celui des vivants, il convient de considérer les notices funéraires concernées comme des souvenirs littéraires anciens, qui ont été gardés par les rédacteurs bibliques.

En outre, ce motif particulier et « archaïque », se trouvant à trois reprises dans la narration des livres de Samuel (incluant 1 R 1-2), est conforme à autres motifs et thèmes de 1-2 S faisant tension avec d'importantes prescriptions de la législation tardive. À nommer notamment la vénération de Yhwh en différents sanctuaires, des rites cultuels particuliers (cf. p. ex. 1 S 2,13-14 ; 9,24). En plus, dans le contexte de cette question, il faut mentionner certaines données géographiques « anachroniques » par rapport à des époques tardives (exiliques et post-exiliques), mais qui sont rendues crédibles par des sources extra-bibliques. À noter notamment l'exemple de la ville de Gat : dans les livres de Samuel elle est la ville la plus importante parmi les villes des Philistins; des indices archéologiques indiquent que la ville fut détruite à la fin du IXème *c.* a. n. ère et perdait ensuite son rôle important : dans les textes bibliques plus récents elle n'est plus mentionnée.[40] Avec d'autres chercheurs[41] on peut donc constater que les tradi-

---

37 Cf. p. 227-249.

38 L'attachement de Manassé à l'Assyrie s'exprime d'abord dans le passage sur son séjour à Babylone en 2 Ch 33,11-13, dont l'information est jugée crédible par plusieurs commentateurs (cf. parmi d'autres S. JAPHET, *I & II Chronicles*, OTL, Louisville, KY, 1993, 1002-1003) ; M.A. SWEENEY, *I & II Kings*, OTL, Louisville, KY, 2007, 426-427). Il se peut que le culte des divinités astrales (« l'armée des cieux ») et celui de l'Ashéra aient été imposés sous l'influence assyrienne (cf. 2 R 21,3-7 // 2 Ch 33,3-7 et O. KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus : Teil 1*, Göttingen, 2007, 476-492).

39 Cf. S. LUNDSTRÖM, *op. cit.* et les autres références bibliographiques de la note de bas de page 2.

40 Cf. A.M. MAEIR and C.S. EHRLICH, « Excavating Philistine Gath: Have We Found Goliath's Hometown? », *BAR* 27/6, 2001, p. 22–31, 29–31 ; A.M. MAEIR, « Excavations and Surveys: eṣ-Ṣafi / Gath », 1996–2002, *IEJ* 53/2, 2003, p. 237–246, 242–246 ; W.M. SCHNIEDEWIND, « The Geopolitical History of Philistine Gath », *BASOR* 309, 1998, 69–77, 73–75.

41 Cf. B. HALPERN, *David's Secrets Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2001, p. 57-72 ; W. DIETRICH et S. MÜNGER, « Die Herrschaft Sauls und der Norden Israels », in: C. G. den HERTOG, U. HÜBNER et S. MÜNGER (éd.), *Saxa loquentur: Studien zur Archäologie Palästinas/Israels: Festschrift für Volkmar Fritz*, Münster, 2003, p. 39-59 ; I. FINKELSTEIN et N. A. SILBERMAN, « Temple and Dynasty:

tions des livres de Samuel gardent de vraies réminiscences des époques antérieures de l'histoire israélite.

Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology », *JSOT* 30/3, 2006, 259–285, ici 277.

Les notices funéraires des rois dans le livre des Chroniques

Micaël Bürki, Collège de France, UMR 7192

> « Le roi, on le sait, a deux corps : un corps éternel, dynastique, que le texte intronise et sacre (…) ; et il a un autre corps mortel, fonctionnel, relatif, la défroque, qui va à la charogne (…). »
>
> Pierre Michon, *Corps du roi*

Les tombeaux des rois de Juda, de David et de ses descendants, n'ont jusqu'à présent pas été mis à jour par les archéologues. Plusieurs sites funéraires, à l'intérieur et en périphérie de Jérusalem, ont été pressentis sans qu'aucun indice ne puisse toutefois confirmer cette identification.[1] La Bible Hébraïque représente la principale source de connaissance sur les tombes des rois Judéens, les pratiques funéraires et les représentations de la mort qui y sont rattachées. Le livre des Rois décrit les sépultures des souverains à l'aide de la formule : וַיִּקָּבֵר עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד « il fut enterré avec ses pères dans la cité de David ». Il décrit l'ensemble des tombes comme un tombeau familial regroupant l'ensemble de la dynastie davidique. Le livre des Chroniques reprend de son côté la même formule mais sans l'appliquer systématiquement. Il diversifie la localisation des sépultures, et propose d'autres versions concernant la mort des rois. Sa présentation est moins uniforme et moins idéaliste.[2]

Les principales variantes entre les deux livres sont expliquées par le recours du Chroniste à des sources alternatives au livre des Rois aujourd'hui perdues, voire à une connaissance empirique de ces tombeaux au moment de sa rédaction, entre le troisième et le quatrième siècles avant notre ère.[3]

---

1 Sur les différents essais de localisation des tombes royales voir H. NUTKOWICZ, *L'Homme face à la mort au royaume de Juda ; rites, pratiques et représentations*, Paris, 2006, p. 68-71; N. NA'AMAN, « Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David », *Biblica* 85/2, 2004, p. 245-254; A. KLONER, « "The Third Wall" in Jerusalem and "the Cave of the Kings" », *Levant* 18, 1986, p. 121-129; S. JEIVIN, « The Sepulchers of the Kings of the House of David », *JNES* 7, 1948, p. 30-45 ; S. KRAUSS, « The Sepulchers of the Davidic Dynasty », *PEQ* 79, 1947, p. 102-111.

2 Voir annexe 1: *Tableau comparatif des sépultures royales de Juda.*

3 C'est l'option principale des commentateurs suivants: F. MICHAELI, *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (CAT), Neuchâtel, 1967; J.M. MYERS, *II Chronicles* (ABC), New York, 1965; W. RUDOLPH, *Chronickbücher* (HAT), Tübingen, 1955; E.L. CURTIS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Chronicles* (ICC), Edinburgh, 1910; I. BENZINGER, *Die Bücher der Chronik* (KHCAT), Tübingen, Leipzig, 1901.

L'absence d'indices archéologiques et scripturaires corroborant les versions du Chroniste limite la pertinence de ses explications, bien qu'il ne faille pas en négliger l'éventualité.[4] Plus récemment est apparue la tendance à rechercher dans les développements propres au livre des Chroniques l'expression d'une théologie singulière et de les interpréter comme le fruit d'un travail théologique et littéraire.[5] Ainsi H.G.M. Williamson écrit-il à propos de la géographie des tombes royales : « The Chronicler uses the place of burial as a means of expressing his assessment of quality of a person's life ».[6] Sara Japhet observe également l'influence de la théologie du Chroniste dans sa rédaction des notices funéraires : « the Chronicler viewed a person's burial as a theologically meaningful event, the last opportunity for recompense according to his deeds ».[7]

La théologie de la rétribution du Chroniste transparaît dans quelques variantes qui sont relatives à la mort des rois. Les critères de cette évaluation du roi sont néanmoins mal connus et il faut se méfier d'attribuer de façon trop unilatérale l'ensemble des variantes à ce principe théologique. L'objectif de cette contribution est donc de recenser et d'analyser l'ensemble des données concernant la mort des rois, en décomposant celles-ci en trois moments distincts : la cause de la mort, les rites funéraires, et la localisation et la forme de la sépulture. Il s'agira également de déterminer par comparaison avec le livre des Rois quel est le jugement (positif ou négatif) porté par le Chroniste sur l'ensemble du règne de chaque roi. La comparaison de ces données permettra ensuite de mettre en

---

4 Lors de ces dernières années, plusieurs auteurs ont remis en cause le consensus selon lequel le livre des Chroniques aurait été écrit à partir du modèle de l'histoire deutéronomiste. Ils postulent ainsi l'existence d'une source commune à partir de laquelle les deux historiographies se seraient développées conjointement. L'étude ci-dessous, focalisée à la fois sur les évaluations des règnes ainsi que sur les notices funéraires des rois de Juda, révèle une étroite dépendance du Chroniste envers le livre de Rois dont il reprend littéralement les formules, sans hésiter néanmoins à les adapter à ses propres fins. Dans ce cas précis, il ne me semble pas nécessaire de postuler l'existence d'une source commune que le Chroniste aurait adaptée alors que le livre des Rois en reproduirait fidèlement la formulation. Ces études mettent toutefois en évidence la possibilité qu'au moment de la rédaction du livre des Chroniques, le texte de l'histoire deutéronomiste n'aie pas encore atteint la forme achevée qu'on lui connaît aujourd'hui et que certaines traditions aient été intégrées aux deux historiographies de façon indépendante ; voir G. AULD, *Kings without Privilege, David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh, 1994; R. REZETKO, « Dating Biblical Hebrew : Evidence from Samuel-Kings and Chronicles », in I. YOUNG (éd.), *Biblical Hebrew, Studies in Chronology and Typology* (JSOTSS 369), London–New-York, p. 215-250; R.F. PERSON, *The Deuteronomic History and the Book of Chronicles, Scribal Works in an Oral World*, Atlanta, 2010.

5 Voir l'ouvrage fondamental de S. JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (BETJ), Frankfurt a. M.–Bern–New York, 1989; Dans son commentaire, R.B. DILLARD insiste particulièrement sur l'importance de la théologie de la rétribution dans l'œuvre du Chroniste, *2 Chronicles* (WBC), Waco (Texas), 1987; voir aussi l'article de H.-P. MATHYS dans ce volume qui met en évidence l'influence de la pensée hellénistique sur la rédaction du livre des Chroniques.

6 H.G.M. WILLIAMSON, *1 and 2 Chronicles* (NCBC), Grand Rapids–London, 1982, p. 322.

7 S. JAPHET, *1 & 2 Chronicles, a Commentary* (OTL), Louisville–London, 1993, p. 909.

évidence les mécanismes du système théologique sous-jacent à la réécriture de chacune des notices funéraires.

L'ORGANISATION DES SÉPULTURES ROYALES

Dans un article consacré aux sépultures de l'ancien Israël, Saul Olyan propose une classification des monuments funéraires en fonction de l'honneur qui leur est conféré.[8] Il montre à partir d'exemples tirés de l'ensemble du corpus biblique que la sépulture idéale consiste à être réuni à ses ancêtres dans un tombeau familial. Les tombeaux de substitution, qui inaugurent une nouvelle lignée, ou l'ensevelissement dans le tombeau d'une autre famille constituent également une sépulture honorable. À l'opposé, les tombes individuelles, une grotte fermée par un tas de pierres ou un cadavre simplement recouvert de pierres, sont des sépultures déshonorantes. L'absence de sépulture signifie le plus haut degré de déshonneur, une humiliation. Selon cette analyse, la présentation dans le livre des Rois d'une sépulture commune aux souverains, « réunis à leurs pères », offre une vision idéalisée de la dynastie davidique. Pour sa part, le livre des Chroniques propose une localisation des tombes beaucoup moins uniforme, ce qui trahit une vision plus critique de la royauté. Le Chroniste répartit les corps des rois en deux groupes bien distincts l'un de l'autre. Le premier réunit onze dépouilles dont les sépultures se caractérisent par une référence commune aux « pères » ou aux « fils de David ». Ils sont réunis à leurs pères de la glorieuse lignée davidique. L'autre groupe se compose de six sépultures individuelles sans liens apparents. Deux d'entre elles sont localisées dans la cité de David, une à Jérusalem, une dans la maison du roi, alors qu'aucune information n'est transmise au sujet des deux restantes.

Le cercle des élus

L'expression « être réuni à ses pères » utilisée pour décrire la mort des souverains de Juda n'est pas utilisée à propos de David. Le Chroniste commente sa mort d'une belle épitaphe : « Il mourut dans une heureuse vieillesse, rassasié de jours, de richesses et de gloire » (1 Ch 29,28). Saül, le premier roi d'Israël et prédécesseur de David, n'a pas eu de descendant sur son trône. Le roi David fait rapatrier ses ossements dans la tombe de son père à Tséla dans le territoire de Benjamin.[9] Selon cet usage, David aurait également dû être enterré dans le tombeau familial de son village natal à Bethléem. Mais David fonde une dynastie à la tête de Juda, symboliquement matérialisée par l'inauguration d'un nouveau tombeau situé à Jérusalem, ville où ses fils seront rassemblés après lui.

---

8 S.M. OLYAN, « Some Neglected Aspects of Israelite Interment Ideology », *JBL* 124/4, 2005, p. 601-616.

9 2 S 21,14.

Ainsi, les quatre premiers d'entre eux, de Salomon à Josaphat, ainsi que Jotam, sont-ils enterrés « dans la cité de David ».[10] Le Chroniste raccourcit la formulation du livre des Rois, en omettant la mention « avec ses pères ». Seules les notices de Josaphat (2 Ch 21,1) et d'Amatsia (2 Ch 25,28) reproduisent intégralement la formule du livre des Rois, en mentionnant conjointement la « cité de David » et « les pères ». Trois autres notices ne mentionnent pas la cité de David et se réfèrent uniquement aux ancêtres. Ozias est enterré « avec ses pères dans le champ du tombeau des rois » (2 Ch 26,23), Ezéchias « dans la hauteur des tombeaux des fils de David » (2 Ch 32,33), et Josias « dans les tombeaux de ses pères » (2 Ch 35,24). En dépit des différentes formulations, ces notices désignent toutes le tombeau familial, que ce soit par une référence à David ou à l'ensemble des ancêtres qui y sont rassemblés.

Le Chroniste réunit ainsi les six premiers rois de la dynastie, de David à Josaphat, ainsi qu'Amatsia, Ozias, Jotam, Ezéchias et Josias dans un même tombeau familial. Il reste ainsi six des dix-sept rois de la lignée davidique qui sont exclus de ce privilège.

Le cercle des exclus

Le principal indice suggérant la répartition des rois en deux groupes intervient dans trois notices situant la sépulture de Joram, Joas et Achaz « dans la cité de David, mais pas dans les tombeaux des rois » (2 Ch 21,20; 24,25; 28,27). L'expression marque explicitement une distance voulue entre la sépulture de ces rois et le tombeau familial.

À ces trois exclus s'ajoute Achazia (8), décédé à Samarie (2 Ch 22,9). Plusieurs rois de Juda décèdent en dehors de Jérusalem, mais leur dépouille est systématiquement rapatriée à Jérusalem par un convoi funèbre.[11] Le Chroniste ne fournit aucune indication sur la localisation de la sépulture d'Achazia. Il mentionne simplement qu'il a été enterré par égard à la fidélité de son père Josaphat, indiquant par là que lui-même n'en méritait pas tant. L'omission concernant l'emplacement de sa sépulture contribue à donner une image négative de ce roi et implique la perte de commémoration.

Les quatre dernières notices funéraires du livre des Rois ne reprennent plus la formule traditionnelle. Le texte massorétique occulte de façon étonnante l'information sur la sépulture d'Ezéchias. Il ne retient que la première partie de la formule traditionnelle « il fut enterré avec ses pères » (2 R 20,21). La Septante et une majorité des versions complètent la formule en ajoutant « dans la cité de David ». Cependant le silence du texte

---

[10] Salomon (2 Ch 9,31), Roboam (2 Ch 12,16), Abiya (2 Ch 13,23), Asa (2 Ch 16,12-14), Jotam (2 Ch 27,9).

[11] Les dépouilles d'Achazia (2 R 9,27-28), d'Amatsia (2 Ch 25,28; 2 R 14,19), et de Josias (2 R 23,30) sont ramenées à Jérusalem pour y être ensevelies. D'après les Chroniques Josias est ramené sur son char encore vivant à Jérusalem où il meurt (2 Ch 35,24-25) ; voir ci-dessous.

massorétique pourrait refléter le changement d'organisation des sépultures royales dont témoignent les notices funéraires de ses trois successeurs. Manassé est enseveli « dans le jardin de sa maison, dans le jardin d'Uzza » (2 R 21,18), Amon, « dans son tombeau, dans le jardin d'Uzza » (2 R 21,26), et Josias simplement « dans son tombeau » (2 R 23,30). On pense ainsi que les derniers rois de Juda à partir d'Ezéchias ont été ensevelis dans des tombeaux individuels situés dans le jardin d'Uzza. Ce nouveau site aurait été créé en raison du manque d'espace dans le tombeau originel, ou suite à une évolution des pratiques funéraires.[12]

Le Chroniste n'apporte aucun élément en faveur de cette hypothèse. Il reprend des éléments de ces notices, ce qui prouve – en dépit de larges variantes – sa dépendance par rapport au livre des Rois. Cependant il les intègre et les modifie en fonction de sa propre organisation. Il situe ainsi la sépulture d'Ezéchias « dans la montée des tombes des fils de David » (2 Ch 32,33) et celle de Josias « dans le tombeau de ses pères » (2 Ch 35, 24-25). La référence d'une part aux « fils de David » et d'autre part aux « pères » situe la dépouille de ces deux rois dans le tombeau familial. Ainsi, pour le Chroniste, Ezéchias et Josias – deux des meilleurs rois de la dynastie – entrent-ils au tombeau des rois, alors que de façon exceptionnelle, le livre des Rois situe leur sépulture à l'écart du tombeau dynastique.

Il n'est ainsi pas possible de justifier la mise à l'écart par le Chroniste des dépouilles de Manassé et Amon par la localisation particulière que donne le livre des Rois à leur sépulture, dans le jardin d'Uzza. Le Chroniste ne mentionne du reste pas ce jardin. Il situe simplement la sépulture de Manassé « dans sa maison », ne reprenant ici encore qu'une partie des éléments mentionnés par sa source (2 Ch 33,20). Quant à Amon, le Chroniste tait toute information concernant sa sépulture (2 Ch 33,24). Benzinger suppose que ce silence est la conséquence d'une erreur de transmission par *homoioteleuton*.[13] Toutefois, l'absence d'indication d'un lieu de sépulture limite la commémoration et peut refléter un jugement négatif du Chroniste à l'égard de ce roi, tout comme il le fait déjà en ne mentionnant pas celle d'Achazia (2 Ch 22,9).[14] Ce silence correspondrait à l'image peu flatteuse que donne le Chroniste du règne d'Amon qui ne dure que deux années durant lesquelles il sert les idoles sans jamais s'en repentir, et se termine par une conspiration de ses propres serviteurs.[15]

L'étude de Saul Olyan révèle l'importante fracture qui sépare les tombeaux familiaux des tombes individuelles ou anonymes, les uns étant honorables alors que les autres transmettent une image négative du défunt. La répartition du Chroniste semble répondre à cette logique, les bons rois

---

[12] Voir M. COGAN & H. TADMOR, *II Kings* (ABC), New-York, 1988, p. 269-270; YEIVIN, *op. cit.*, p. 34-35.
[13] BENZINGER, *op. cit.*, p. 129; aussi RUDOLPH, *op. cit.*, p. 316 et plus récemment WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 396.
[14] OLYAN, *op. cit.*, p. 606-607.
[15] Dans ce sens voir JAPHET, *Commentary*, p. 1014.

gagnant le cercle de leurs pères alors que les mauvais en sont écartés. Cependant la nature des règnes tels que les présente le Chroniste est loin d'être homogène. Dans plusieurs cas, il est difficile de porter un jugement tranché à partir de la description du règne faite par le Chroniste pour vérifier l'exactitude du critère de répartition des dépouilles royales.

Le critère d'entrée au sein du tombeau des rois

L'exemple du prêtre Jehoyada

Les exceptions exigent toujours une explication et il n'est pas étonnant que le Chroniste exprime son critère d'élection à propos de l'entrée extraordinaire du prêtre Jehoyada dans le tombeau des rois (2 Ch 24,16). Le Chroniste accorde une grande importance à ce personnage et développe plusieurs passages originaux autour de son influence bénéfique sur la royauté de Juda. Plusieurs commentateurs ont relevé le contraste entre d'une part la description de sa mort au bel âge de 130 ans et son entrée dans le tombeau des rois, et d'autre part l'éviction du roi Joas qu'il a conseillé de son vivant mais qui s'est radicalement détourné du droit chemin après la mort du prêtre.[16] Cette entrée extraordinaire d'un prêtre dans le tombeau des rois offre au Chroniste l'occasion de dévoiler son critère d'élection: « Il avait fait du bien en Israël et envers Dieu et sa maison » (2 Ch 24,16). Ce jugement positif à l'égard du prêtre concerne les deux sphères d'activité des rois : l'espace politique et le domaine religieux.

Les évaluations de règne du Chroniste

Comme l'a montré Sara Japhet, les portraits des rois esquissés par le Chroniste sont beaucoup plus complexes que ceux dressés par le livre des Rois.[17] Les seuls rois à connaître un parcours uniforme ont des règnes courts. Le Chroniste s'intéresse non seulement à la fidélité au culte mais également aux qualités politiques des rois, à leur capacité à développer des infrastructures et à organiser le pays. Du seul point de vue religieux, ses portraits sont également contrastés. Les bons rois connaissent des périodes d'infidélité et les mauvais connaissent inversement les vertus de la repentance. Il est donc difficile de se faire une idée exacte du jugement définitif, positif ou négatif, qu'il porte sur les rois.

---

[16] DILLARD, *op. cit.*, p. 192, attribue son entrée dans le tombeau des rois au fait qu'il a régné à la place du jeune Joas qui, de son côté, est exclu du tombeau des rois. Il y voit le reflet de l'accroissement d'influence du grand prêtre durant la période post-exilique. JAPHET, *op. cit.*, p. 847, reconnaît la possible historicité des différents éléments transmis par le Chroniste à propos du prêtre Johajada, notamment sur ses liens de parenté avec la royauté. Elle accorde toutefois un caractère idéologique aux indications concernant sa sépulture.

[17] JAPHET, *Ideology*, p. 489-491.

Le Chroniste prononce néanmoins un jugement tranché dans les notices de début de règne où il cite l'âge du roi au moment de son couronnement, la durée de son règne, ainsi que son ascendance maternelle. Ces synthèses suivent pour l'essentiel le livre des Rois mais la comparaison révèle que le Chroniste ne se conforme pas systématiquement au jugement de l'écrit deutéronomiste.[18] On observe deux écarts significatifs du Chroniste. Le roi Abiya, quatrième de la dynastie davidique, est jugé négativement par le livre des Rois : « Il imita tous les péchés que son père avait commis avant lui ; et son cœur ne fut pas intègre à l'égard du Seigneur, son Dieu, contrairement à ce qu'avait été le cœur de David son père » (1 R 15,3). Le Chroniste ne reprend pas ce jugement, alors qu'il retranscrit pourtant la durée de son règne et son ascendance maternelle (2 Ch 13,2). À la fin de sa description du règne, il porte alors une évaluation positive : « Abiya au contraire se fortifia » (2 Ch 13,21).[19]

L'appréciation du roi Joas diffère également entre les deux écrits. De façon positive, le livre des Rois dit : « Joas fit ce qui est droit aux yeux du Seigneur durant toute sa vie car le prêtre Jehoyada l'avait instruit » (2 R 12,3). Le Chroniste reprend partiellement cette évaluation : « Joas fit ce qui est droit aux yeux de YHWH pendant toute la vie du prêtre Jehoyada » (2 Ch 24,2). Ainsi pour le Chroniste la période d'obéissance de Joas se limite-t-elle à la période de tutelle du prêtre Jehoyada. Après cela, « ils abandonnèrent la maison de YHWH, le dieu de leurs ancêtres, pour servir les Astartés et les idoles... » (2 Ch 24,17-19). Le bilan personnel du roi Joas est, d'après le Chroniste, déplorable, ce qui le conduit à l'exclure du tombeau et d'y faire rentrer à sa place son tuteur, le prêtre Jehoyada.

Ces deux exemples illustrent la manière dont procède le Chroniste. Il reproduit les synthèses des règnes du livre des Rois, mais n'hésite pas à les adapter à ses propres développements, quitte à proposer un jugement en opposition avec sa source. Les synthèses du Chroniste offrent ainsi un avis tranché sur l'appréciation générale des rois, en dépit des fluctuations de leurs règnes et des différents critères mis en avant dans ses descriptions. Ce point de repère établi, il est maintenant possible de confronter le jugement (positif ou négatif) retenu dans les synthèses de début de règne, et la localisation des sépultures (à l'intérieur ou à l'extérieur du tombeau des rois).

---

[18] La comparaison montre que le Chroniste complète ses synthèses en fonction de ses propres développements. Par exemple, la synthèse du roi Yotam indique qu'il « fit ce qui est droit aux yeux du Seigneur comme l'avait fait Ozias son père » (2 R 15,34). Le Chroniste reprend cette formule en y ajoutant « sans toutefois entrer dans le temple du Seigneur » (2 Ch 27,2) en référence à un incident rapporté uniquement par le Chroniste pour expliquer la maladie du roi Ozias.

[19] WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 255, mentionne encore la référence à ses nombreux enfants, synonyme pour le Chroniste de la bénédiction divine, ce qui confirme la vision positive du Chroniste sur le règne d'Abiyam. Le Chroniste amplifie la courte description du règne d'Abiyam du livre des Rois en construisant son portrait par opposition avec Jéroboam, le premier roi du royaume du Nord. Il présente Abiyam de façon positive comme le fidèle successeur de David afin de créer le contraste avec Jéroboam, le roi séparatiste et idolâtre de Samarie; voir MICHAELI, *op. cit.*, p. 177-178.

La comparaison révèle une parfaite concordance. Seuls les rois fidèles sont admis dans le tombeau des rois alors que les souverains jugés négativement sont enterrés en différents endroits, mais surtout à l'écart du tombeau familial.[20] Comme plusieurs commentateurs l'avaient pressenti à propos de quelques notices individuelles, la topographie des tombes royales exprime le jugement du Chroniste sur le règne de l'ensemble des défunts rois.[21]

LES CIRCONSTANCES DE LA MORT

L'insistance du Chroniste sur le principe de rétribution, reliant systématiquement un malheur à une faute, est reconnue depuis longtemps par les commentateurs.[22] À propos de la mort du roi Amatsia, Sara Japhet établit un lien entre sa mort violente et son infidélité: « Every event has a reason, and sin is the root of all evil ».[23] D'autre part, Saul Olyan, dans son approche plus globale, réfute l'existence d'un lien entre un jugement moral et les conditions de la mort car il observe des cas de suicidés, de morts au combat ou d'exécutés qui se retrouvent réunis dans le caveau familial, pourtant forme de sépulture la plus honorable. Selon lui, l'honneur d'une entrée dans le tombeau familial ne dépend pas des circonstances de la mort, ni même de l'état du cadavre: « It is open to all persons, without regard to how the individual has died or the condition of the corpse ».[24] La confrontation systématique entre les circonstances de la mort, le lieu de sépulture, donne raison à ces deux points de vue en apparence opposés.

20 Il existe une exception à la règle. La synthèse du roi Roboam, placée à la fin de son règne alors qu'elle l'est en début dans le livre des Rois, indique qu' « il fit ce qui est mal, car il n'appliqua pas son cœur à chercher le Seigneur » (2 Ch 12,14). Le roi Roboam est néanmoins « enseveli dans la cité de David » (2 Ch 12,16). L'évaluation contenue dans la synthèse pose toutefois problème car l'idolâtrie reprochée à Roboam par le livre des Rois (1 R 14,22-24) n'est pas reprise en Chroniques qui présentent un portrait positif de son règne. RUDOLPH, *op. cit.*, p. 235, considère ainsi ce jugement négatif comme une rédaction tardive. Voir aussi JAPHET, *Commentary*, p. 681-682; *contra*, WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 249.

21 La présente étude se limite à constater la correspondance entre l'évaluation bonne ou mauvaise des règnes et la localisation en dedans ou en dehors du tombeau royal. Les détails sur la localisation et la forme des sépultures répondent probablement aussi à une logique commune. Ainsi Asa, le roi atteint d'une maladie l'obligeant à se tenir à l'écart du Palais, se retrouve-t-il enterré également à l'écart « dans le jardin du tombeau des rois » (2 Ch 26,23). Le règne d'Achazia se caractérise par sa proximité avec le royaume du Nord. Le Chroniste l'enterre à Samarie (2 Ch 22,9). Il semble ainsi que les détails fournis par le Chroniste sur la localisation des tombeaux fonctionnent comme une sorte d'épitaphes rappelant l'une des caractéristiques du défunt. L'examen de l'ensemble de ces détails requiert néanmoins une étude particulière et ne peut être abordée ici.

22 Pour une synthèse de la question voir B.E. KELLY, *Retribution and Eschatology in Chronicles* (JSOTSS 211), Sheffield, 1996.

23 JAPHET, *Commentary*, p. 871.

24 OLYAN, *art. cit.*, p. 603.

Les circonstances de la mort ne conditionnent pas l'entrée au tombeau des rois dans lequel on trouve un roi malade, assassiné ou encore mort au combat. Ces morts violentes sont toutefois présentées par le Chroniste comme la conséquence logique d'une faute ponctuelle précédant la disparition du souverain. En aucun cas cependant, la mort brutale ne sanctionne l'ensemble d'un règne.[25]

La mort naturelle

La majorité des rois (10/17 en 1-2 Ch, 12/17 en 1-2 R) meurent de causes naturelles. Leur mort est décrite à l'aide de l'expression וַיִּשְׁכַּב עִם־אֲבֹתָיו « il se coucha avec ses pères ». Dans le cas des morts violentes conséquentes à une maladie, une agression ou un fait de guerre, l'expression est simplement remplacée par le verbe מות « mourir ».[26] Parmi les rois décédés naturellement, David, Salomon, Roboam, Abiya, Josaphat, Ozias, Jotam, et Ezéchias font partie du groupe des rois fidèles réunis à l'intérieur du tombeau des rois. Achaz « se couche avec ses pères », à l'âge de trente-six ans après vingt années de règne, mais il est enseveli « dans la cité, dans Jérusalem, car ils ne le firent pas entrer dans les tombes des rois d'Israël » (2 Ch 28,27).[27] Manassé meurt également de mort naturelle à l'âge de soixante-sept ans après un long règne de cinquante-cinq années. Il est inhumé à l'intérieur de sa maison à l'écart du tombeau familial (2 Ch 33,20). L'exemple de ces deux rois montre qu'une mort douce ne garantit pas l'entrée dans le cercle des rois fidèles. Inversement, la mort violente ne ferme pas les portes du tombeau des rois et le Chroniste semble ici particulièrement soucieux de le démontrer.

La maladie

Le livre des Rois mentionne la maladie de peau d'Ozias (2 R 15,5) ainsi que la maladie des jambes dont souffre Asa dans ses vieux jours

25 Voir Annexe 2 : Causes de maladie, sépultures et évaluations de règne.

26 L'expression « se coucher avec ses pères » n'est appliquée qu'à la mort des rois, ainsi que pour Jacob (Gn 47,30) et Moïse (Dt 31,16). Une formule parallèle : וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו « être rassemblé à son peuple », est utilisée spécifiquement à propos d'Abraham (Gn 25,8), Ismaël (Gn 25,17), Isaac (Gn 35,29), Jacob (Gn 49,29.33), Aaron (Nb 20,24), et Moïse (Nb 27,13 ; 31,2 ; Dt 32,50). L'idée d'une communauté de morts qu'intègre le défunt est commune aux deux expressions. L'une identifie cette communauté à la lignée familiale alors que la seconde y intègre l'ensemble du peuple. Elles ne reflètent donc ni des pratiques funéraires, ni des tombeaux regroupant l'ensemble des rois ou du peuple, mais plutôt deux idéologies distinctes, l'une commémorant la lignée davidique et l'autre reliant l'ensemble du peuple aux patriarches. Mentionnons encore les juges, qui ne se succèdent pas de père en fils, et dont la mort est simplement décrite par le verbe מות. Leur sépulture est située dans différents villages d'Israël (cf. p.ex. Jg 12,10 ; 12,15), soit en référence à leur tombeau familial, soit à un lieu où s'enracine le souvenir de leurs exploits individuels.

27 La LXX remplace « cité de Jérusalem » par « cité de David » par conformité à la majorité des autres notices et au texte du livre des Rois.

(1 R 15,23). Cependant aucune de ces maladies n'entraîne la mort des souverains. Le Chroniste mentionne la maladie de peau du roi Ozias et propose un long développement étiologique, reliant la maladie à une faute d'orgueil du monarque (2 Ch 26,16-23). Il suit toutefois le livre des Rois en n'attribuant pas la cause de la mort d'Ozias à sa maladie.

Il propose également un développement original à partir de la maladie du roi Asa. À nouveau, le Chroniste éprouve la nécessité de relier la maladie à une faute.[28] A. Shinan et Y. Zakowitch mettent en évidence un autre aspect de la réécriture du Chroniste. Le nom du roi « Asa », signifie « médicament » en hébreu tardif. C'est à partir de cette étymologie que le Chroniste élabore son développement sur le recours d'Asa pour sa guérison aux médecins plutôt qu'à la repentance. Ils observent la même technique midrashique à l'œuvre au sujet du roi Josaphat dont le nom signifie « YHWH juge ». Le Chroniste attribue ainsi à ce roi une importante réforme judiciaire (2 Ch 19).[29] Pour notre propos, il est important de noter que le Chroniste, bien qu'il reprenne l'expression « se coucher avec ses pères » pour décrire la mort d'Asa, y ajoute וַיָּמָת « et il mourut » (2 Ch 16,13). Par cette addition, le Chroniste attribue de façon originale la mort d'Asa à sa maladie de jambes, puisque comme cela a déjà été mentionné, il réserve l'utilisation du verbe « mourir » aux morts brutales.

La plus grande innovation du Chroniste concernant la maladie consiste néanmoins dans l'introduction de la maladie de ventre du roi Joram, qui, lui aussi, succombe des suites de sa maladie (2 Ch 21,18-20). Les commentateurs ont tenté d'expliquer cette innovation par l'utilisation d'une source alternative au livre des Rois.[30] La comparaison des notices funéraires de Joram et Asa, les deux rois décédés à la suite d'une maladie, révèle pourtant une construction parallèle.[31] Les notices mentionnent un feu en l'honneur du défunt, rituel funéraire dont ils sont les seuls à bénéficier.[32] Tout deux connaissent également un délai de deux ans entre la contraction du mal et la fin de leur règne. Asa est touché par la maladie lors de la 39ème année de son règne qui se termine deux ans plus tard lors de la 41ème année (2 Ch 16,12-13). De façon identique, le mal dont meurt Joram dure deux années (2 Ch 21,19).[33] Ce sursis offre aux deux rois la possibilité de

---

[28] Voir en particulier DILLARD, *op. cit.*, p. 76-81 et « The Reign of Asa (2 Ch 14-16) : An example of the Chronicler's Theological Method », *JETS* 23, 1980, p. 207-18.

[29] Voir A. SHINAN et Y. ZAKOWITCH, « Midrash on Scripture and Midrash within Scripture », in S. JAPHET (éd.), *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana 31), Jérusalem, 1986, p. 272 ; DILLARD, *op. cit.*, p. 126 ; JAPHET, *op. cit.*, p. 738.

[30] Voir par exemple MICHAELI, *op. cit.*, p. 185; RUDOLPH, *op. cit.*, p. 249, 269.

[31] Voir déjà JAPHET, *op. cit.*, p. 816-817.

[32] Seul le texte de Jr 34,4-5 mentionne le fait d'allumer un feu lors des funérailles du roi Sédécias. Au sujet de cette pratique voir la présentation des différentes interprétations chez W. ZWICKEL, « Über das angebliche Verbrennen von Räucherwerk bei der Bestattung eines Königs », *ZAW* 101, 1989, p. 266-277.

[33] À propos de la durée de la maladie de Joram, plusieurs commentateurs contestent la traduction de יום, par « année » habituellement admise. La mention d'un développement progressif de la maladie לְיָמִים מִיָּמִים est toutefois favorable à cette interprétation. L'utilisation de יום pour année apparaît par ailleurs p. ex. en Jg 17,10, 2 S

se repentir. Mais aucun d'eux ne s'y résout. Malgré sa maladie, Asa « ne consulte pas YHWH mais les médecins » (2 Ch 16,12), alors que la maladie de Joram « s'aggrave de jour en jour » (2 Ch 21,19). Le parallélisme entre ces deux notices met en évidence l'opposition de destin post mortem des deux rois. Le peuple honore Asa en allumant un feu et en le couchant sur un lit d'aromates (2 Ch 16,14), alors qu'il refuse ce même privilège à Joram (2 Ch 21,19). Asa « se couche avec ses pères,… dans le tombeau qu'il s'était fait creuser dans la cité de David » (2 Ch 16,13-14) alors que Joram est enterré « dans la cité de David, mais pas dans le tombeau des rois » (2 Ch 21,20). Des deux rois décédés d'une maladie, l'un rejoint le tombeau des pères, l'autre en est exclu.

Conspiration contre le roi

Le Chroniste, à la suite du livre des Rois, relate les morts de Joas, Amatsia et Amon suite à une conspiration interne à leur royaume (2 Ch 24,25; 25,28; 33,24).[34] Les déroulements de ces complots présentent de nombreuses variantes entre les deux livres résultant d'un large travail de réécriture du Chroniste. D'après lui, Joas est assassiné dans son lit par ses serviteurs afin de venger la mort du fils du prêtre Jehoyada (2 Ch 24,25).[35] Cette justification du soulèvement contre le souverain indique que cette mort brutale sanctionne une action bien déterminée du roi, en l'occurrence le meurtre du jeune prophète (2 Ch 24,20-21), et non l'ensemble de son règne. Joas est ensuite inhumé « dans la ville de David, mais pas dans le sépulcre des rois » (2 Ch 24,25).

Le roi Amatsia est assassiné à Lakish alors qu'il fuyait les conspirateurs. L'assassinat du roi est à nouveau justifié du point de vue théologique : « Dès le moment où Amatsia se détourna de YHWH, on forma une conspiration contre lui…» (2 Ch 25,27). Cette mort violente est la conséquence de son infidélité à YHWH. La dépouille d'Amatsia est ramenée à Jérusalem et « on l'enterra avec ses pères dans la ville de Juda ». La mention de « ville de Juda » remplace ici l'habituelle « ville de David ». Une majorité de commentateurs corrigent le texte massorétique et lisent avec de nombreuses versions « ville de David ».[36] Dillard rappelle toutefois que « ville de Juda » constitue la *lectio difficulior* et qu'il ne faut pas la disqualifier

14,26. Voir HALOT, p. 400-401. Pour le détail de la discussion voir DILLARD, *op. cit.,* p. 168-169.

[34] Contrairement aux rois du royaume du nord régulièrement assassinés suite à une conspiration et remplacés sur le trône par le conspirateur lui-même, les rois de Juda assassinés conservent leur descendance sur leur trône.

[35] Le livre des Rois situe l'assassinat du roi par ses serviteurs « dans la maison de Millo, dans la descente de Silla » (2 R 12,21-22). Mais le roi n'y est pas blessé puisqu'il a évité l'affrontement avec les Araméens en leur cédant une partie du trésor du temple.

[36] Ainsi CURTIS, *op. cit.*, p. 447, RUDOLPH, *op. cit.*, p. 280, MICHAELI, *op. cit.*, p. 211; WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 331.

trop rapidement.[37] Japhet défend également « cité de Juda » du TM et interprète l'anonymat du lieu de sépulture comme le désaccord du Chroniste concernant le règne d'Amatsia.[38] Néanmoins le Chroniste indique qu'il est réuni « à ses pères ». Cela indique, comme déjà mentionné, qu'il est accepté dans le tombeau des rois situé dans la ville de David et non pas dans une ville anonyme de Juda. Il est préférable, comme des sources extra-bibliques l'attestent, de lire ici « ville de Juda » comme une référence à Jérusalem.[39]

Amon est le dernier roi à succomber des suites d'une conspiration, mais comme cela a déjà été mentionné, aucune indication n'est fournie au sujet de sa sépulture (2 Ch 33,24). La comparaison ne peut donc avoir lieu qu'entre les notices de Joas et d'Amatsia. Comme pour la mort suite à la maladie, les deux rois morts suite à une conspiration connaissent deux destinées *post mortem* différentes. Joas est exclu du tombeau familial alors qu'Amon y est admis. Les deux justifications de leur mort indiquent que la mort violente survient en réaction à une faute ponctuelle. Elle ne sanctionne pas l'ensemble du règne, ce qui permet au Chroniste de faire mourir un bon roi et un mauvais roi dans des circonstances identiques.

La mort à la guerre

La dernière cause de mortalité mentionnée dans l'œuvre du Chroniste est celle de la mort à la guerre. Elle concerne le roi Achazia (2 Ch 22,9) et le roi Josias (2 Ch 35,22-23). D'après la version du livre des Rois, la mort et les funérailles de ces deux rois présentent de nombreux traits en commun. Ils meurent tout deux à Meggido dans l'affrontement avec une armée étrangère. Achazia, allié avec le royaume du Nord, est opposé aux Araméens emmenés par Hazaël. Il est tué durant ce combat des mains de Jéhu, insurgé du royaume du Nord (2 R 9,27-28). Josias, de son côté, s'oppose au passage de l'armée égyptienne et meurt directement des mains du Pharaon Nécao (2 R 23,29).[40] Le texte décrit également le cortège funèbre qui ramène les dépouilles des deux rois de Meggido à Jérusalem,

---

37 DILLARD, *op. cit.*, p. 197.

38 JAPHET, *Commentary*, p. 872; mais la majorité des commentateurs attribuent ce silence à une corruption textuelle par *homoioteleuton*. La répétition de la phrase « Josias, son fils, à sa place » (2 R 21,24.26) a entraîné l'oubli du matériel inséré dans l'interstice, voir RUDOLPH, *op. cit.*, p. 316 ; DILLARD, *op. cit.*, p. 270, WILLIAMSON, *op. cit.*, p. 396.

39 CURTIS, *op. cit.* p. 447; MYERS, *op. cit.*, p. 144; voir aussi J.J. GLASSNER, *Chroniques mésopotamiennes* (La roue à livres), Paris, 1993, p. 200.

40 Pour des tentatives de reconstitution historique, voir A. MALAMAT, « Josiah's Bid for Armageddon, the Background of Judean-Egyptian Encounter in 609 B.C. », *JANES* 5, 1973, p. 267-278 ; Z. TALSHIR, « The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30 ; 2 Chronicles XXXV 20-5 ; Esdras I 23-31) », *VT* 46/2, 1996, p. 213-236. MICHAELI, *op. cit.*, p. 246-247, défend l'historicité du récit du livre des Chroniques plutôt que la version du livre des Rois en références aux autres sources historiques.

avant qu'elles ne soient déposées chacune « dans son tombeau ».[41] Le parallélisme entre ces deux notices touche aux éléments essentiels de la description du décès : le lieu et les circonstances de la mort, le cortège funéraire et le lieu d'ensevelissement. Cependant les deux rois présentent des bilans de règne opposés. Achazia est étroitement associé au royaume du Nord par sa mère Athalie, descendante d'Omri, figure emblématique de l'infidélité à YHWH (2 R 8,26-27). À l'opposé, Josias est considéré comme l'un des meilleurs rois de Juda en raison de sa réforme cultuelle (2 R 23,25). La logique du système d'organisation des tombeaux mis en place par le Chroniste ne peut donc tolérer un ensevelissement identique pour ces rois, raison pour laquelle il va réécrire le récit de leur mort.

Il justifie une fois de plus la mort brutale d'Achazia par un événement ponctuel, son alliance avec le royaume du Nord contre Aram : « Par la volonté de Dieu, ce fut pour sa ruine qu'Achazia se rendit auprès de Joram » (2 Ch 22,7). Le Chroniste présente ensuite la mort d'Achazia comme celle d'un lâche qui fuit le champ de bataille et se terre dans Samarie où il sera retrouvé et mis à mort par les hommes de Jéhu. Il sera enterré en souvenir de la justice de son père mais le Chroniste ne donne aucune information sur cette tombe (2 Ch 22,7-9).

A l'opposé, Josias meurt en barrant la route au Pharaon Nécao (2 Ch 35,20-25). Il est touché dans l'affrontement et rapatrié à Jérusalem où il décède de ses blessures. Le scandale de la mort subite et brutale de Josias dont le règne a pourtant été si brillant a suscité une longue chaîne de commentaires et de réinterprétations qu'inaugure certainement le livre des Chroniques.[42] L'exemple des autres rois décédés de mort brutale en dépit de l'évaluation positive de leur règne montre que le Chroniste ne voit pas d'antithèse dans cette mort subite d'un des meilleurs rois d'Israël. Une fois de plus, la mort de Josias ne sanctionne pas l'ensemble de son règne mais un événement ponctuel. YHWH, par la bouche même du pharaon, a averti Josias de ne pas s'opposer au passage des Égyptiens qui n'en voulaient pas directement au royaume de Juda. La mort subite de Josias est pour le Chroniste la conséquence logique de son opiniâtreté (2 Ch 35,26-27).[43] Le Chroniste transporte ensuite la mort de Josias de Meggido, où il est simplement blessé, à Jérusalem, de la même manière qu'il délocalise celle d'Achazia de Meggido à Samarie. Par ce remaniement géographique, le Chroniste substitue le parallèle des notices du livre des Rois en une parfaite opposition. Les deux rois morts dans un contexte de guerre s'éteignent chacun dans des situations opposées : l'un comme un lâche à

---

[41] La notice d'Achazia précise « avec ses pères dans la cité de David » alors qu'aucune autre précision n'est donnée au sujet de Josias. L'expression « dans son tombeau » est encore utilisée dans le livre des Rois dans la notice d'Amon qui précise le lieu du tombeau : « dans le jardin d'Uzza ».

[42] Au sujet de l'histoire de la réception de ce texte, voir S. DELAMARTER, « The Death of Josiah in Scripture and Tradition : Wrestling with the Problem of Evil ? », *VT* 54/1, 2004, 29-60.

[43] Voir JAPHET, *Ideology*, p. 176-191.

Samarie, symbole de l'hérésie du royaume du Nord, l'autre, héroïquement à Jérusalem où sont rassemblés les ancêtres de la lignée davidique.[44]

CONCLUSION

Le Chroniste décide lui-même des circonstances de la mort des rois de Juda et de l'emplacement de leur sépulture. Il réunit les bons rois dans un tombeau commun et isole les rois infidèles en différents lieux. Cette répartition des morts en fonction de la qualité de leurs règnes lui permet de créer des oppositions entre rois décédés des mêmes causes mais au destin posthume opposé. Il élabore son système à partir des données contenues dans le livre des Rois et probablement aussi à partir d'autres informations à sa disposition. Mais l'organisation des tombes qu'il propose reflète une idéologie, et non des données factuelles. Sa description n'est pas celle des tombeaux où reposent les cadavres des anciens rois. Il localise des corps immortels, ceux à travers lesquels se construisent la mémoire et l'identité de la communauté juive.

[44] L'héroïsme de la mort de Josias est mis en évidence par l'opposition avec la lâcheté d'Achazia. En dehors de cet exemple du Chroniste, la tradition biblique n'exalte pas l'héroïsme face à la mort. La mort au combat y est plutôt considérée de manière péjorative ; à propos de l'héroïsme dans la Bible voir J. WRIGHT, « Making a Name for Oneself: Martial Valor, Heroic Death and Procreation in the Hebrew Bible », *JSOT* 36.2, 2011. Contrairement à la tradition biblique, la pensée grecque exalte l'héroïsme du guerrier mort au combat ; voir J.-P. VERNANT, *La Mort héroïque chez les Grecs*, Paris, 2001. Il semble ainsi que pour le Chroniste, Josias est mort à l'image d'un héros grec ; sur l'influence de l'hellénisme sur le Chroniste voir H.-P. MATHYS dans ce volume.

Annexe 1 : Tableau comparatif des sépultures royales de Juda

Les rois	*Réf.*	*Sépultures*	*Réf.*	*Sépultures*
David	1 R 2,10	בְּעִיר דָּוִד	1 Ch 29,28	---
Salomon	1 R 11,43	בְּעִיר דָּוִד אָבִיו	2 Ch 9,31	בְּעִיר דָּוִיד אָבִיו
Roboam	1 R 14,31	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 12,16	בְּעִיר דָּוִיד
Abiya	1 R 15,8	בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 13,23	בְּעִיר דָּוִיד
Asa	1 R 15,24	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד אָבִיו	2 Ch 16,14	בְקִבְרֹתָיו אֲשֶׁר כָּרָה־לוֹ בְּעִיר דָּוִיד
Josaphat	1 R 22,51	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד אָבִיו	2 Ch 21,1	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִיד
Joram	2 R 8,24	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 21,20	בְּעִיר דָּוִיד וְלֹא בְּקִבְרוֹת הַמְּלָכִים
Achazia	2 R 9,28	בִקְבֻרָתוֹ עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 22,9	---
Joas	2 R 12,22	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 24,25	בְּעִיר דָּוִיד וְלֹא קְבָרֻהוּ בְּקִבְרוֹת הַמְּלָכִים
Amatsia	2 R 14,20	בִּירוּשָׁלַם עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 25,28	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר יְהוּדָה
Ozias	2 R 15,7	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 26,23	עִם־אֲבֹתָיו בִּשְׂדֵה הַקְּבוּרָה אֲשֶׁר לַמְּלָכִים
Jotam	2 R 15,38	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד אָבִיו	2 Ch 27,9	בְּעִיר דָּוִיד
Achaz	2 R 16,20	עִם־אֲבֹתָיו בְּעִיר דָּוִד	2 Ch 28,27	בָעִיר בִּירוּשָׁלַם כִּי לֹא הֱבִיאֻהוּ לְקִבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל
Ezéchias	2 R 20,21	--- (Seul.LXX)	2 Ch 32,33	בְּמַעֲלֵה קִבְרֵי בְנֵי־דָוִיד
Manassé	2 R 21,18	בְּגַן־בֵּיתוֹ בְּגַן־עֻזָּא	2 Ch 33,20	בֵּיתוֹ
Amon	2 R 21,26	בְּגַן־עֻזָּא	2 Ch 33,24	---
Josias	2 R 23,30	בִקְבֻרָתוֹ	2 Ch 35,24	בְּקִבְרוֹת אֲבֹתָיו

Annexe 2 : Causes de maladie, lieux de sépultures et évaluations de règnes

Rois	*Causes de mortalité*	*Sépultures dedans(+)/ dehors (–)*	*Évaluations*
David	naturelle	+	+
Salomon	naturelle	+	+
Roboam	naturelle	–	–
Ahiya	naturelle	+	+
Asa	maladie	+	+
Josaphat	naturelle	+	+
Joram	maladie	–	–
Achazia	conspiration	–	–
Yehoyada	naturelle	+	+
Joas	guerre	–	–
Amatsia	conspiration	+	+
Ozias	naturelle	+	+
Yotam	naturelle	+	+
Achaz	naturelle	–	–
Ezéchias	naturelle	+	+
Manassé	naturelle	–	–
Amon	conspiration	–	–
Josias	guerre	+	+

VIVANTS ET MORTS « GRECS » DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Hans-Peter Mathys, Université de Bâle

> Et David se coucha avec ses pères et on l'ensevelit dans la Cité de David. (1 R 2,10).[1]

C'est tout ce que l'on apprend sur la mort et l'ensevelissement du roi le plus fameux d'Israël et de Juda.[2] La version parallèle dans le premier livre des Chroniques ne rapporte même pas que David a été enterré, se limitant aux phrases suivantes:

> Il mourut dans une heureuse vieillesse, rassasié de jours, de richesses et d'honneur. Puis Salomon son fils régna à sa place. (1 Ch 29,28)

Pas un mot sur la sépulture, pas une seule information sur le déroulement du service funèbre.[3] La réaction de sa famille, celles de ses proches ainsi que du peuple nous restent inconnues, elles aussi.

Ce silence – étonnant à nos yeux – n'en est pas un, si l'on consulte l'Ancien Testament dans sa totalité. Tout en étant très précis quant à l'attitude à adopter vis-à-vis d'un cadavre,[4] ce texte se préoccupe relativement peu d'autres attitudes des vivants vis-à-vis des morts et des circonstances particulières quant à un enterrement. Cependant, des exceptions existent. Dans cet article, seront traitées quelques-unes d'entre elles qui, à notre avis, sont dues à des influences grecques, classiques et hellénistiques. Il s'agit des quatre textes suivants:[5]

---

1 Les textes bibliques sont cités dans la traduction de la *Bible de Jérusalem*.

2 Pour des informations détaillées sur le lieu de la sépulture, cf. M. NOTH, *Könige. 1 Teilband* (BK.AT IX/1), Neukirchen-Vluyn, 1968, p. 32.

3 Par contre, le Chroniste n'oublie pas de mentionner les richesses de David et le prestige dont il jouissait, ces deux thèmes étant caractéristiques de son idéologie ; cf., au sujet de la richesse, H.P. MATHYS, « Die Ethik der Chronikbücher. Ein Entwurf », in *idem* (éd.), *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien* (BEAT 47), Frankfurt a. M., 2000, p. 181–194 ; l'importance qu'attribue le Chroniste à la réputation d'un homme ressort très clairement d'une comparaison entre 2 S 5,25 et 1 Ch 14,16 sq.

4 Cf. les textes-clés suivants: Lv 21,1-4; Nb 19; Ez 44,25. Au sujet de Nb 19 cf. A. BERLEJUNG, « Variabilität und Konstanz eines Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten in Num 19 und Qumran », *TZ* 65, 2009, p. 289-331.

5 N'y est pas traité un cinquième exemple, le cas de la fille de Jephté; cf. T. RÖMER, « La fille de Jephté entre Jérusalem et Athènes. Réflexions à partir d'une triple inter-

1. Riçpa et les Saülides trépassés (2 S 21,9-14)
2. Le cercueil / le lit de mort d'Asa (2 Ch 16,13 sq.)
3. Le service funèbre pour Josias (2 Ch 35,22-25)
4. L'élégie de David sur Saül et Jonathan (2 S 1,17-27)

1. Riçpa et les Saülides trépassés (2 S 21,9-14)

Antigone est l'une des figures les plus connues et les plus emblématiques de la mythologie et de la tragédie grecques.[6] Elle s'oppose à l'interdiction d'enterrer Polynice, son frère, accusé par Créon d'avoir trahi sa patrie. Elle veille à enterrer selon les rites usuels son frère, ce qui entraîne – après moult péripéties – sa propre mort.

Cette héroïne a fasciné l'Antiquité et la fascination a perduré ; preuve en soient les pièces de théâtre qui traitent le motif, la plus connue étant celle de Sophocle.[7] Le « mythe » apparaît également dans l'Ancien Testament, dans le récit de Riçpa, figure que Martin Buber caractérisait d' « Antigone juive »[8] : Avec la permission de David, les Gabaonites prennent vengeance sur deux fils de Saül (dont Riçpa est la mère) et les cinq fils de Mical dont Adriel est le père. Voici la partie centrale du récit :

2 S 21,9-14

Il [David] les livra aux mains des Gabaonites et ceux-ci les démembrèrent sur la montagne, devant Yahvé. Les sept succombèrent ensemble ; ils furent mis à mort aux premiers jours de la moisson, au début de la moisson des orges. Riçpa, fille d'Ayya, prit le sac et l'étendit pour elle sur le rocher, depuis le début de la moisson des orges jusqu'à ce que l'eau tombât du ciel sur eux, et elle ne laissa pas s'abattre sur eux les oiseaux du ciel pendant le jour ni les bêtes sauvages pendant la nuit. On informa David de ce qu'avait fait Riçpa, fille d'Ayya, la concubine de Saül. Alors David alla réclamer les ossements de Saül et ceux de son fils Jonathan aux notables de Yabesh de Galaad. Ceux-ci les avaient enlevés de l'esplanade de Bet-Shân, où les Philistins les avaient suspendus, quand les Philistins avaient vaincu Saül à Gelboé. David emporta de là les ossements de Saül et ceux de son fils Jonathan et les réunit aux ossements des suppliciés. On ensevelit les ossements de Saül, ceux de son fils Jonathan au pays de Benjamin, à Çéla, dans le tombeau de Qish, père de Saül. On fit tout ce que le roi avait ordonné et, après cela, Dieu eut pitié du pays.

---

textualité en Juges 11 », in D. Marguerat et A. Curtis (éd.), *Intertextualités. La Bible en échos* (MdB 40), Genève, 2000, p. 30-42.

6 Pour des informations plus amples voir E. Bethe, « Antigone », PW *Zweiter Halbband: Alexandros bis Apollokrates*, Stuttgart, 1894, col. 2401-2404.

7 Cf. aussi la version de Jean Anouilh.

8 M. Buber, « Weisheit und Tat der Frauen », in *idem* (éd.), *Schriften zur Bibel. Werke II*, München–Heidelberg, 1964, p. 923: « Auch die Juden wissen um die ewige Antigone. Auf ihre, jüdische Art. » Par cette phrase, Buber ne veut nullement suggérer que le récit biblique dépend d'un modèle (texte) grec.

Voici quelques motifs qui sont propres aux deux récits, à la tragédie grecque d'une part et au texte biblique d'autre part:[9]

– Antigone est fille d'un roi, Riçpa a un statut royal en tant que deuxième épouse d'un roi.
– Les deux femmes insistent sur un enterrement rituel conforme à des personnes proches.
– Riçpa ne laisse pas s'abattre sur les morts les oiseaux du ciel pendant le jour ni les bêtes sauvages pendant la nuit. Par contre le cadavre de Polynice est rongé par des oiseaux et des chiens.
– Suite à l'enterrement refusé à Polynice les dieux n'acceptent plus les sacrifices. Dans le récit vétérotestamentaire Dieu a pitié du pays seulement au moment où tous les cadavres sont enterrés correctement.

Quant aux différences entre les deux récits, nous nous bornerons au plus important: 2 S 21 ne finit pas en tragédie, mais positivement. Cette différence est si importante qu'il ne serait absolument pas étonnant gone n'apparaisse pas dans l'Ancien Testament. Le fait qu'elle y est pourtant présente – dans un des textes les plus récents des livres de Samuel – montre bien que l'héroïne grecque s'imposait même aux Juifs vivant en Palestine.

L'interprétation grecque de 2 S 21 s'impose d'autant plus que les chapitres 21-24 (les « Anhänge ») sont les parties les plus récentes de ce livre ; elles contiennent d'autres éléments grecs (hellénistiques).[10]

2. Le cercueil / le lit de mort d'Asa (2 Ch 16,13 sq.)

2 Ch 16,13 sq.

Asa se coucha avec ses pères et mourut dans la quarante et unième année de son règne. On l'enterra dans la sépulture qu'il s'était fait creuser dans la Cité de David. On l'étendit sur un lit tout rempli d'aromates (baume), d'essences et d'onguents préparés (מִלֵּא בְּשָׂמִים וּזְנִים מְרֻקָּחִים בְּמִרְקַחַת מַעֲשֶׂה)...

[9] Pour une analyse plus détaillée, cf. E.C. MIESCHER, « *Und Rizpa nahm den Sack ». Trauer als Widerstand. Eine kaum bekannte Heldin der hebräischen Bibel* (Bibelstudien 2), Wien–Zürich–Berlin, 2008, p. 125-144.

[10] 2 S 23,13-17 est l'adaptation vétérotestamentaire d'un épisode qui était d'abord raconté au sujet d'Alexandre le Grand ; cf. la brillante démonstration par R. GNUSE, « Spilt Water – Tales of David (2 Sam 23,13-17) and Alexander (Arrian, Anabasis of Alexander 6.26.1-3 », *SJOT* 12, 1998, p. 233-248. David et les trente héros (dont l'historicité n'est pas contestée) correspondent en quelque sorte au roi spartiate Agesilaos et ses trente hommes; cf. H.P. MATHYS, « Das Alte Testament – ein hellenistisches Buch », in U. HÜBNER et E.A. KNAUF (éd.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag* (OBO 186), Freiburg/Schweiz–Göttingen, 2002, p. 282-284. Le dénombrement d'Israël et de Juda (2 S 24), par contre, reflète les recensements tels qu'ils étaient pratiqués par les Achéménides; cf. H.P. MATHYS, « Anmerkungen zu 2 Sam 24 », in F. HARTENSTEIN et M. PIETSCH (éd.), *« Sieben Augen auf einem Stein » (Sach 3,9). Studien zur Literatur des zweiten Tempels. Festschrift für Ina Willi-Plein zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 2007, p. 234-236.

À part Gn 50,26, ce texte est le seul témoin vétérotestamentaire contenant des informations sur un cercueil ou ce qui, en l'absence d'un tel, correspond à celui-ci.[11]

D'autres informations confirment que c'était une pratique courante que de mettre des arômates dans un cercueil. Elle est attestée dans une inscription phénicienne qui se trouve sur le fragment d'un sarcophage, trouvé à Byblos.[12] Le mort qui prend la parole dans cette inscription y dit (l. 1) qu'il est[13]

> dans un sarcophage pour moi seul. Et ainsi, vois, je repose dans ce sarcophage, couché sur de la myrrhe et du bdellium
> *bʾ]rn ʾnk lḥdy wkn hn ʾnk škb bʾrn zn ʾsp bmr wbbdl[ḥ*

La datation de ce texte est controversée (VIe-IVe s. av. J.-C.; cf. note 12); si la lecture de Schiffmann dans la ligne 3 ([le roi de Perse] et des Mèdes, le Seigneur des rois) est correcte, l'inscription a été rédigée en période achéménide.

Diodore nous apprend qu'un procédé comparable a été pratiqué lors de l'ensevelissement d'Alexandre le Grand:

> *Diodore XVIII,26.3*[14]
>
> D'abord ils préparèrent un cercueil de la taille appropriée pour le corps, fait d'or façonné au marteau. La place au-dessus du corps était remplie d'aromates étant à même de rendre le corps odorant et incorruptible.

---

[11] Ainsi que l'a démontré HÜBNER, les mesures du lit en airain d'Og de Bachan (assez souvent considéré comme un sarcophage !) (Dt 3,11) correspondent exactement à celles du lit se trouvant dans le *bīt erši* sur l'Etemenanki à Babylone. Il s'en suit que « das Bett Ogs aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes ist als die in eine rhetorische Suggestivfrage gekleidete spätisraelitische Rückprojektion neobabylonischen Tempelinventars in die vorammonitische Zeit und zugleich eine versteckte antibabylonische und antiammonitische Religionspolemik gegen ein angebliches kultprostitutionelles Treiben Ogs und seiner ammonitischen Erben. » (U. HÜBNER, « Og von Baschan und sein Bett in Rabbat-Ammon (Deuteronomium 3,11) », *ZAW* 105, 1993, p. 92. Par conséquent, les traductions de עֶרֶשׂ, par « sarcophage », « dolmen » ou « sépulture » sont fausses.

[12] Editio princeps: J. STARCKY, « Une inscription phénicienne de Byblos », *MUSJ* XLV, 1969, 259-273. Cf. en plus J. TEIXIDOR, « Bulletin d'épigraphie sémitique », *Syr.* 49, 1972, p. 430 sq.; W. RÖLLIG, « Eine neue phönizische Inschrift aus Byblos », in R. DEGEN, W.W. MÜLLER et W. RÖLLIG (éd.), *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik 2,* Bd. 2, Wiesbaden, 1974, 1-15; A. VAN DEN BRANDEN, « Quelques notes concernant le vocabulaire phénico-punique », *RSF* 2, 1974, p. 142 sq.; I. SCHIFFMANN, « Studien zur Interpretation der neuen phönizischen Inschrift aus Byblos (Byblos 3) », *RSF* 4, 1976, p. 171-177; F.M. CROSS, « A Recently Published Phoenician Inscription of the Persian Period from Byblos », *IEJ* 29, 1979, p. 40-44 ; W. ZWICKEL, « Über das angebliche Verbrennen von Räucherwerk bei der Bestattung eines Königs », *ZAW* 101, 1989, p. 266-277; TUAT II, p. 585 sq.

[13] Texte phénicien cité d'après RÖLLIG, *art. cit.*, p. 2.

[14] *Histoire universelle de Diodore de Sicile*. Traduite en français par l'abbé TERRASSON, Paris, 1737; citée d'après l'édition sur Internet. Texte grec: R.M. GEER, *Diodorus of Sicily IX. Books XVIII and XIX 1-65* (LCL 377), Cambridge, MA–London, 1984 (1947), p. 88.

(καὶ τοῦτ᾽ ἀνὰ μέσον ἐπλήρωσαν ἀρωμάτων τῶν ἅμα δυναμένων τὴν εὐωδίαν καὶ τὴν διαμονὴν παρέχεσθαι τῷ σώματι).

Mentionnons encore l’enterrement d’Hérode le Grand dont le cercueil ne contenait pas d’aromates, mais dont le cortège funèbre, d’après Flavius Josèphe, était suivi par 500 hommes esclaves et libérés qui portaient des arômates (ἀρωματοφόροι).[15] Est-ce que ces arômates étaient brûlés? (Tel n’est pas le cas des arômates [et des parfums] achetés et préparés par les femmes qui voulaient oindre le corps de Jésus [Mc 16,1; Lc 23,56].[16])

Or, pourquoi la seule mention d’un soi-disant cercueil, sarcophage dans l’Ancien Testament, se trouve-t-elle dans les livres des Chroniques ? La datation de cette œuvre fournit la clé d’interprétation. À notre avis, le livre a été rédigé autour de 300 av. J.-C., donc peu après la mort d’Alexandre le Grand.[17] Le Chroniste reprend ce qu’il a appris sur Alexandre (ou/et un roi phénicien) et l’attribue à Asa – pour l’élever, le mettre au même niveau que le roi macédonien et pour le gratifier pour son attachement à Yahvé qui n’était pas sans faille, mais globalement bon. Cette thèse en implique une autre. L’enterrement somptueux d’Alexandre a impressionné le Chroniste – à tel point qu’il l’a repris pour le compte d’un roi judéen. Reste à répondre à la question pourquoi c’est Asa qui profite de cet enterrement et non pas un autre roi, plus prestigieux encore ? Ce fait pourrait être dû à son nom, au moins à son étymologie populaire, se basant sur une racine (araméenne) אסה; le nom du roi dirait donc: « Dieu guérit »[18]. Et puisque le baume sert de remède, le Chroniste met en rapport le roi Asa avec son lit de mort couvert de baume et d’autres aromates. Ce procédé, le Chroniste le pratique assez souvent, de manière plus ou moins bizarre, l’exemple le plus évident étant celui de Josaphat ; le nom de ce roi signifie : « Le Sei-

---

15 A.J. XVII,8.3 (cf. BJ I,33.9*);* texte grec: R. MARCUS (A. WIKGREN)*, Josephus. Jewish Antiquities Books XVI-XVII* (LCL 410), Cambridge, MA–London, 1998 (1963), p. 256.

16 Cf. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. 4. Teilband: Lk 19,28-24,53* (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn, 2009, p. 502 sq.

17 Cf. notre argumentation, se basant sur le « Zeitgeist » hellénistique du livre des Chroniques: H.P. MATHYS, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », in *idem* (éd.), *op. cit. (note 3)*, p. 41-155.

18 La signification de ce nom propre est contestée. Alors que Noth y voit une forme hypocoristique (אסף + nom de Dieu) (M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, réimpression Hildesheim–New York, 1980, p. 181 sq.), d’autres le mettent en rapport avec un verbe אסה I « guérir » (cf. W. GESENIUS, *Thesaurus Philologicvs Criticvs Lingvae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti. Tomvs Privs Continens Litteras* א – ט, Leipzig, ²1835, p. 129: « Fortasse cognatum est aram. אֲסָא [...] medicatus est »); R. ZADOK, *The Pre-Hellenistic Israelite Anthroponymy and Prosopography* (OLA 20), Leuven, 1988, p. 136, propose une dérivation du terme אָסָא « myrte » , attesté entre autres en araméen. Même si l’explication du nom propre Asa à partir du verbe אסה I est fausse, c’est sur elle que pourrait reposer l’interprétation du Chroniste dont le faible pour l’interprétation poussée des noms propres (entre autre par des récits) est connu; cf. à ce sujet H.P. MATHYS, « Philologia sacra: Das Beispiel der Chronikbücher », *TZ* 53, 1997, p. 65 sq. – La myrte ayant des effets médicaux, une explication du nom propre Asa (par le Chroniste) à partir de cette plante entre également en ligne de compte.

gneur juge ». C'est à cause de ce nom et pour cette seule raison que le Chroniste attribue une réorganisation de la juridiction à ce roi. Cette réforme n'a pas eu lieu ; elle est d'ordre exclusivement littéraire.[19] Par conséquent, l'information concernant l'ensevelisse-ment d'Asa par le Chroniste relève également de l'invention et ne repose pas sur une ancienne source (fiable) qui aurait échappé à l'auteur du récit parallèle en 1 R 15(,24).

3. Le service funèbre pour Josias (2 Ch 35,22-25)

2 Ch 35,22-25

> Mais Josias ne renonça pas à l'affronter [Nekao], car il était fermement décidé à le combattre et n'écouta pas ce que lui disait Nekao au nom de Dieu. Il livra bataille dans la trouée de Megiddo ; les archers tirèrent sur le roi Josias et le roi dit à ses serviteurs : « Emportez-moi, car je me sens très mal. » Ses serviteurs le tirèrent hors de son char, le firent monter sur un autre de ses chars et le ramenèrent à Jérusalem où il mourut. On l'enterra dans les sépultures de ses pères. Tout Juda et Jérusalem firent un deuil pour Josias ; Jérémie composa une lamentation sur Josias, que tous les chanteurs et chanteuses récitent encore aujourd'hui dans leur lamentations sur Josias ; on en a fait une règle en Israël, et on trouve ces chants consignés dans les Lamentations.

L'enterrement de Josias est un vrai enterrement – avec une liturgie dont on connaît au moins les contours. D'abord il y a une oraison funèbre, et son auteur est l'homme le plus connu, le plus prestigieux vivant à cette époque-là, d'après le Chroniste, à savoir le prophète Jérémie, qu'il connaît assez bien.[20]

Les oraisons funèbres ne sont pas propres à l'Ancien Testament. En revanche, on en trouve chez les Grecs[21] – et par conséquent également dans la littérature grecque. À titre d'exemple, mentionnons l'oraison funèbre d'Hélène pour Hector dans l'Iliade (Il. 22,477-514), et l'oraison funèbre d'Isocrate sur Évagoras I[22], un des personnages politiques marquants du cinquième et quatrième siècles av. J.-C., en Grèce[23]. En plus, en parcourant la littérature grecque on réalise que l'*encomion* qu'Aristote traite de ma-

---

[19] Cf. (entre autres) J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, [6]1905, p. 186: « der Grund, warum vorzugsweise der letztere [Josaphat] zu diesem Werke ausersehen wird, liegt einfach in seinem Namen Jahve ist Richter, wie er selbst mehrfach andeuten muß (19,5–11 vgl. Joel 4, 12). »

[20] Jérémie est encore mentionné en 2 Ch 36,12 ; est fait allusion à Jr 31,16 en 2 Ch 15,7. – Sur l'importance capitale des prophètes dans l'œuvre du Chroniste cf. T. WILLI, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels* (FRLANT 106), Göttingen, 1972, p. 216-229.

[21] Très souvent, ils ont comme sujet non un individu, mais un groupe (de soldats par exemple).

[22] L. VAN HOOK, *Isocrates III* (LCL 373), Cambridge, MA–London, 1986 (1945), p. 4-51.

[23] Pour de brèves informations, cf. F. KIENAST, « Euagoras 1 », in *KlPauly Bd. 2 Dicta Catonis-Iuno*, München, 1979, col. 392 sq.

nière théorique dans sa rhétorique[24] y prend une place importante. En quelque sorte, l'oraison funèbre prononcée par le prophète Jérémie peut être assimilée à un *encomion*, un panégyrique – surtout en ce qui concerne l'aspect *formel*. Il va de soi qu'un panégyrique rédigé par le Chroniste ne pourrait faire l'éloge que d'une seule vertu du défunt, à savoir son obéissance vis-à-vis de Dieu et la Torah, obéissance qu'il n'a abandonnée qu'au tout dernier moment de sa vie. Mais, il faut tout de même noter que les lamentations dont il est question ici (הַקִּינוֹת) portent sur une personnalité, à savoir Josias, et non seulement sur Dieu.[25]

Le Chroniste – les deux extraits de son œuvre traités ici le montrent clairement – est fasciné par la civilisation et culture grecques, hellénistiques. Les enterrements d'Asa et de Josias n'en constituent que deux exemples ; leur description par le Chroniste ne repose pas sur d'anciennes sources fiables.[26] L'étude d'autres textes nous ferait réaliser qu'il rejette pourtant vigoureusement la *philosophie* et la *théologie* grecques.[27]

Remarquons encore que « Tout Juda et Jérusalem firent un deuil pour Josias » d'après 2 Ch 35,24. Dans un passage tiré d'Arrien, cité plus bas, Alexandre le Grand, attristé par la mort de son ami Héphaistion, fait prescrire un deuil public sur toute l'étendue du territoire barbare. La mort d'une personnalité devient donc d'intérêt public, au moins sur le plan littéraire, et c'est ce plan-là qui intéresse ici ; pour le Chroniste, cependant, ce deuil ne s'étend pas au territoire barbare.

Josias, le roi le plus vertueux et le plus pieux d'après le Chroniste, a dû commettre un péché – autrement il ne serait pas mort sur le champ de bataille, tué par le pharaon Nekao ; ce péché très artificiel consiste dans le fait de ne pas avoir écouté ce que lui avait dit Nekao au nom de Dieu. La punition de Josias pesait sur le Chroniste ; et il soulage en quelque sorte sa « mauvaise conscience » en accordant un enterrement somptueux à ce roi.

4. L'ÉLÉGIE DE DAVID SUR SAÜL ET JONATHAN (2 S 1,17-27) : UNE HYPOTHÈSE

L'élégie de David sur Saül et Jonathan est la seule oraison funèbre d'une certaine longueur qui se trouve dans l'Ancien Testament.

---

24 ARISTOTE, Rh. 1,3.9.3,12-17.

25 Dans les LXX, les *Threni* sont attribués au prophète Jérémie; en quelque sorte ils sont donc mis en rapport avec les lamentations sur Josias. Cette « identification » a comme base Lm 4,20 où il est question de « l'oint du Seigneur » ainsi que le pluriel « lamentations » en 2 Ch 35,25 auquel correspondent les cinq *Threni*.

26 *Contra* I. MEYER, *in* E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament* (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart, ^{6}2006, p. 480: « 2 Chr 35,25 muss ein anderes, verschollenes Buch meinen. Dass Jeremia Joschijas Tod beklagt hat, ist plausibel angesichts der Art, wie er dessen missratenem Sohn und Thronfolger Jojakim (Jer 22,15) das Bild des Vaters als positives Kontrastexempel vorhält. »

27 Voir à ce sujet H.P. MATHYS, « Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist », in *idem* (éd.), *op. cit.* (note 3), p. 144-147.

2 S 1,17-27

David fit cette complainte sur Saül et sur son fils Jonathan.
Il dit (c'est pour apprendre l'arc aux fils de Juda; c'est écrit au Livre du Juste) :
« Splendeur d'Israël, blessée à mort sur tes hauteurs !
Comment sont tombés les héros ?
Ne le publiez pas dans Gat,
ne l'annoncez pas dans les rues d'Ashqelôn,
que ne se réjouissent les filles des Philistins !
que n'exultent les filles des incirconcis !
Montagnes de Gelboé,
ni rosée ni pluie sur vous,
champs fertiles,
car là fut maculé le bouclier des héros !
Le bouclier de Saül n'était pas oint d'huile,
mais du sang des blessés, de la graisse des héros.
L'arc de Jonathan jamais ne recula,
ni l'épée de Saül ne revint inutile.
Saül et Jonathan, aimés et charmants,
dans la vie et dans la mort ne furent pas séparés.
Ils étaient plus rapides que les aigles,
plus forts que les lions.
Filles d'Israël, pleurez sur Saül,
qui vous revêtait d'écarlate et de parures,
qui accrochait des joyaux d'or à vos vêtements.
Comment sont tombés les héros
au milieu du combat ?
Jonathan, blessé à mort sur tes hauteurs,
Que de peine j'ai pour toi, mon frère Jonathan.
Tu avais pour moi tant de charme,
ton amour m'était plus merveilleux
que l'amour des femmes.
Comment sont tombés les héros,
et anéanties les armes de guerre ? »

Il est extrêmement difficile de déterminer la date à laquelle ce texte a été rédigé ainsi que celle où il a été inséré (et éventuellement retravaillé) dans le deuxième livre de Samuel. Assez souvent, l'attribution de cette élégie à David ou à un poète de cour va de soi et n'est même pas discutée. N'est pas traitée non plus la question de savoir comment elle a été transmise. Or, D. Edelman a avancé la thèse selon laquelle les versets 26 (et 27) sont des additions tardives voulant rendre plus plausibles les informations sur le traité qui unissait David et Jonathan, informations qu'elle juge non historiques.[28] En effet: alors que les versets 19-25 ont comme sujet deux guer-

[28] D.V. EDELMAN, « The Authenticity of 2 Sam 1,26 in the Lament over Saul and Jonathan », *SJOT* 2, 1988, p. 66-75.

riers vaillants et correspondent à une « laudatio » telle que l'on l'attend, les versets 26 sq. sont rédigés sur un ton plus personnel.

À notre avis, l'âge de l'élégie ne peut pas être déterminé à partir de son appartenance au « Livre du Juste »[29]. L'existence (ou la survie) de cette (ancienne) source paraît douteuse, d'autant plus que Jos 10,13 l'affirme avec beaucoup (trop) d'emphase: « cela est écrit, comme on sait, dans... [הֲלֹא־הִיא...] »[30]. En plus, la formulation identique כְתוּבָה עַל־סֵפֶר הַיָּשָׁר dans les deux versets semble indiquer qu'il y a un rapport entre eux.[31] Il se pourrait également que l'auteur de l'élégie s'efforce de la présenter comme étant archaïque par son attribution au « Livre du Juste » – attribution qui renforce l'autorité de ce texte (idem pour Jos 10,13 et 1 R 8,12 sq. (LXX), textes également faisant partie de ce livre).

La question de départ qu'il faut se poser par rapport à ce texte est de savoir dans quel milieu il joue. Dans un premier temps, nous le faisons en partant de l'intégrité littéraire de l'élégie. A part les exploits guerriers de Saül et de Jonathan, elle décrit l'amitié entre David et Jonathan, amitié dépourvue et dénuée d'intérêts. En cela elle ressemble aux rapports qu'entretiennent Gilgamesh et Enkidu, et, dès lors, il ne faut plus s'étonner du fait que Gilgamesh entonne une élégie sur Enkidu[32] comparable à celle de David sur Saül et (surtout) Jonathan. Nous n'excluons pas la possibilité que l'auteur de 2 S 1,17-27 se soit inspiré de l'épopée de Gilgamesh.[33] Cependant, une autre solution – ou solution complémentaire – mérite d'être envisagée. L'élégie de David sur Saül et Jonathan porte un titre : « l'arc », titre qui reprend un élément de l'élégie elle-même (v. 22). Cette traduction me paraît plus probable que la suivante: « pour leur apprendre l'emploi de l'arc »[34], donc le métier militaire. Sauf erreur, c'est le seul titre d'une œuvre littéraire (individuelle) dans l'Ancien Testament qui ne se

---

29 Contre E.A. KNAUF, *Josua* (ZBK.AT 6), Zürich, 2008, p. 100: « Das ‹Buch des Aufrechten› scheint eine Sammlung von poetischen Stücken hauptsächlich aus dem 10. und 9. Jh. v.Chr. gewesen zu sein, soweit sich das aus den drei daraus zitierten Texten sagen lässt, von denen der vorliegende und der ‹Tempelweihspruch› 1 Kön 8,12f Fragmente sind. Der dritte daraus entnommene Text, 2 Sam 1,19-27, wurde spätestens Mitte des 9. Jh. David zugeschrieben. »

30 Sur cette signification de הֲלֹא v. P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome, 1923, § 164, p. 503.

31 Ce passage manque en LXX pour Jos 10,13 ce qui corrobore notre hypothèse. Cf. K. DE TROYER, « "Is this not written in the Book of Jashar?" (Joshua 10:13C): References to Extra-Biblical Books in the Bible », in J. VAN RUITEN et J.C. DE VOS (éd.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort* (VT.S 124), Leiden–Boston, 2009, p. 45-50.

32 Tabl. VIII,1,3-2,14; R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'Épopée de Gilgamesh. Introduction, Traduction et Notes* (LAPO 15), Paris, 1994, p. 178-181. – Voir à ce sujet H.-P. MÜLLER, « Gilgameschs Trauergesang um Enkidu und die Gattung der Totenklage », *ZA* 68, 1978, p. 233-250.

33 Cf. T. RÖMER et L. BONJOUR, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible* (Essais bibliques 37), Genève, 2005, p. 79.93-102.

34 Cf., entre autres, O. EIẞFELDT, « Zwei verkannte militärtechnische Termini im Alten Testament », in *idem* (éd.), *Kleine Schriften. Dritter Band*, éd. R. SELLHEIM, F. MAASS, Tübingen, 1966, p. 354-356.

rapporte pas au genre de l'œuvre désigné. D'ailleurs, il manque dans une partie des traductions grecques[35].

Or, au cinquième et quatrième siècle av. J.-C., des auteurs grecs tels que Platon, Aristote, Hérodote et Thucydide se réfèrent à des parties de l'Iliade et de l'Odyssée par des titres, par exemple: « la vaillance de Diomède », « Ulysse blessé ».[36] Quant à Théocrite, vivant au 3e siècle av. J.-C., certains chercheurs avancent la thèse selon laquelle il aurait donné des titres lui-même à ses poèmes.[37]

Dès lors, il est possible que l'auteur de l'élégie de David imite ce procédé et qu'on puisse donc dater ce texte – ou en moins son insertion dans le récit, si le titre est secondaire ! – de la période achéménide tardive, voire hellénistique. Cette datation résoudrait pas mal de problèmes et – en même temps – ouvrirait de nouvelles perspectives. On pourrait reprendre l'observation faite par Poulton selon laquelle l'élégie de David ressemble beaucoup à la poésie martiale en Grèce. Il la considère comme un phénomène méditerranéen et la situe dans l'âge héroïque, plus précisément à Caphtor ou Crète, d'où elle aurait été amenée au Levant par l'intermédiaire des Philistins.[38] Mais contrairement à ce que soutient Poulton, ce transfert a également pu se faire à une époque plus tardive.

En quoi la thèse d'une parenté grecque résoudrait-elle certains problèmes ? Le contenu du poème ne s'accorde pas très bien avec la réalité historique après la mort de Saül et de Jonathan. Par exemple, les deux hommes n'étaient pas du tout unis. On pourrait évacuer ce problème par des explications d'ordre psychologique. Or, peut-être que ce problème n'existait pas parce que l'auteur de l'élégie ne s'y intéressait tout simplement pas. Ce qui le préoccupe, c'est la vaillance militaire de Saül et de Jonathan, leur mort tragique ainsi que l'amour de David et de Jonathan, qui se caractérise par une touche d'homoérotisme. Tous ces thèmes et surtout l'ensemble de ces thèmes nous amènent en Grèce.[39]

En particulier il faut mentionner l'amitié qui unissait Alexandre et Hephaistion, l'un de ses généraux. Lorsque celui-ci mourut, tué par Alexandre, à Babylone, le roi fut inconsolable ce que décrit très bien Arrien (An. VII,14.8 sq.):[40]

---

[35] Cf. J. WELLHAUSEN, *Der Text der Bücher Samuelis*, Göttingen, 1872, p. 151: « vorsichtiger erscheint, an ein zufälliges Eindringen desselben an dieser Stelle zu denken » (avec argumentation détaillée).

[36] Cf. N. RICHARDSON, *The Iliad: A Commentary. Volume vi: books 21-24*, Cambridge, 1993, p. 20 ; Aristote, *Poet.* 1453b.

[37] Cf. B.-J. SCHRÖDER, *Titel und Text: zur Entwicklung lateinischer Gedichtüberschriften, mit Untersuchungen zu lateinischen Buchtiteln, Inhaltsverzeichnissen und anderen Gliederungsmitteln* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 54), Berlin, 1999, p. 236.

[38] A.W. POULTON, *The Martial Poetry of Greece and Israel*, Diss. Brandeis University, 1971.

[39] Cf., à titre d'exemple H.J. STOEBE, *Das zweite Buch Samuelis* (KAT VIII/2), Gütersloh, 1994, p. 94, qui s'appuie sur POULTON, *op. cit.*

[40] P. SAVINEL, P. VIDAL-NAQUET, *Histoire d'Alexandre ; l'anabase d'Alexandre le Grand et l'Inde ; suivi de Flavius Arrien entre deux mondes*, Paris, 1984, p. 236.

> Sur ce qui suit, tous les historiens sont d'accord, à savoir que, pendant les trois jours qui suivirent la mort d'Héphaistion, Alexandre ne toucha à aucun aliment et ne donna aucun soin à son corps, mais resta étendu, tantôt dans les lamentations, tantôt en proie à un chagrin muet, et qu'il ordonna d'élever pour son ami, à Babylone, un bûcher coûtant dix mille talents, et même plus, d'après certains ; et qu'il fit prescrire un deuil public sur toute l'étendue du territoire barbare, beaucoup des Compagnons d'Alexandre se vouant, eux et leurs armes, à Héphaistion mort, par égard pour leur roi ...

La parenté entre Alexandre et Héphaistion d'un côté et David et Jonathan de l'autre est évidente. Surtout après la mort de Héphaistion et d'Alexandre elle devait sauter aux yeux. Cela aurait pu inciter un auteur inconnu à écrire une élégie (attribuée à David) sur Saül et Jonathan et à l'inclure dans le deuxième livre de Samuel.

Explication alternative, moins osée: un rédacteur – vivant à la période hellénistique et conscient de cette parenté – inclut l'élégie déjà existante en 2 S 1, ce qui ne posa aucun problème.[41] Cette solution résoudrait les problèmes liés au cadre rédactionnel du cantique. Si l'on reprend et modifie la thèse d'Edelman, un rédacteur aurait introduit le thème de l'amour entre David et Jonathan dans un texte préexistant en s'inspirant d'Alexandre et de Héphaistion.

Différence entre Alexandre et David: il y en a une, tout de même. David récite un poème sur Saül et Jonathan. Il se transforme donc en poète, ce qui n'est pas le cas d'Alexandre qui reste muré dans sa tristesse et dans son deuil. Comment cette différence s'explique-t-elle? A l'époque où l'élégie de 2 S 1,17-27 était insérée dans les livres de Samuel, la réputation de David en tant qu'auteur de psaumes était assise (cf. 1 Ch 16, p.ex.). Ce statut étant assuré, David pouvait également se transformer en auteur d'un poème qui n'était pas d'ordre religieux. Nous partons assez souvent de l'idée que David pouvait passer d'auteur d'œuvres non religieuses à celui d'œuvres religieuses, mais non l'inverse. Bien évidemment, en règle générale, le développement de l'histoire littéraire des textes vétérotestamentaires peut être caractérisée de transformation de « patrimoine culturel » en « codex religieux », mais il y a passablement d'exceptions à cette tendance, et ce développement n'est pas forcément à sens unique. N'excluons donc pas d'emblée que David pieux se (re)transforme en David vaillant.

L'Anabase d'Arrien est une œuvre littéraire autant qu'une œuvre d'historiographie exacte. Il se peut donc que sa description de l'amitié qui unit Alexandre et Héphaistion soit – en partie du moins – le reflet d'une autre amitié, celle d'Achille et Patrocle, telle que Homère la décrit dans l'Iliade.[42] N'excluons donc pas entièrement non plus que l'Iliade ait égale-

---

[41] Cela se fait souvent avec des textes poétiques. Ne mentionnons que les exemples se trouvant dans les livres de Samuel: le cantique d'Anne (1 S 2,1-10); le psaume de David (2 Sam 22) ainsi que ses dernières paroles (2 S 23,1-7); les trois font partie des textes les plus récents dans les livres de Samuel.

[42] Au sujet de Patrocle, voir H. VON GEISAU, « Patroklos », *KlPauly Bd. 4 Nasidius-Scaurus*, München, 1979, col. 557 sq.

ment influencé la description des rapports entre Jonathan et David. D'ailleurs Achille décrit ses rapports avec des termes rappelant le chapitre 1 S 18, qui nous apprend que Jonathan aimait David comme lui-même – Cela n'a rien d'étonnant puisque des constellations comparables produisent des énoncés comparables – :

Iliade XVIII, 79-82[43]

> Ma mère, tout cela, le dieu de l'Olympe l'a bien achevé pour moi. Mais quel plaisir en ai-je, maintenant qu'est mort mon ami Patrocle, celui de mes amis que je prisais le plus, mon autre moi-même (ἐπεὶ φίλος ὤλεθ' ἑταῖρος, Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῖον ἑταίρων, ἶσον ἐμῇ κεφαλῇ) ? Je l'ai perdu.

Si la datation de l'élégie (ou son insertion) telle que proposée ici est correcte, la fameuse phrase « Ton amour m'était plus merveilleux que l'amour des femmes » reflète clairement un idéal grec, et la question de savoir si le texte contient un élément homoérotique ou non est résolue une fois pour toutes. Cette thèse est renforcée du fait que les rapports entre Achille et Patrocle étaient discutés de manière controversée en Grèce et étaient donc un thème important.

Dans ce contexte, peu importe de savoir comment Homère lui-même concevait les rapports entre Achille et Patrocle. Ils prêtaient à discussion.[44] Eschyle les qualifie clairement d'homosexuels:[45]

> σέβας δὲ μηρῶν ἁγνὸν οὐκ ἐπηδέσω,
> ὦ δυσχάριστε τῶν πυκνῶν φιλημάτων.
> Hélas, tu n'as pas méprisé de tes cuisses le saint lien,
> Oh toi, ingrat à l'égard de tant de caresses.
>
> μηρῶν τε τῶν σῶν εὐσεβὴς ὁμιλία
> Hélas, et de tes cuisses à Dieu le complaisant enlacement

Platon le reprend sévèrement, lui reprochant de raconter des bêtises (φλυαρεῖ) (Smp. 180a): Patrocle est ἐράστης et non ἐρώμενος (cf. Smp. 179e).[46]

Notre hypothèse est en quelque sorte confirmée par une autre élégie qui se trouve dans l'Ancien Testament et qui est également attribuée à David (2 S 3,32 sq.) :

---

43 Traduction française et texte grec: P. MAZON, *Homère. Iliade Tome III (Chants XIII-XVIII)* (Collection des Universités de France), Paris, 1949, p. 170.

44 Voir également R.G. BURY, *Sextus Empiricus. Outlines of Pyrrhonism* (LCL 273), Cambridge, MA–London, 1990 (1933), P. III,199, p. 460 sq.

45 O. WERNER, *Aischylos. Tragödien und Fragmente*, München, 1980, Myrm. 66 sq. (229 sq.), p. 566 sq.

46 W.R.M. LAMB, *Plato. Lysis. Symposium. Gorgias* (LCL 166), Cambridge, MA–London, 1991 (1925), p. 179 sq.

On ensevelit Abner à Hébron ; le roi éclata en sanglots sur la tombe et tout le peuple pleura aussi.
Le roi fit cette complainte sur Abner :
« Abner devait-il mourir comme meurt l'insensé ?
Tes mains n'étaient pas liées,
tes pieds n'étaient pas mis aux fers,
tu es tombé comme on tombe devant des malfaiteurs ! »
et les larmes de tout le peuple redoublèrent.

David refuse alors de prendre de la nourriture, fait avancé comme preuve qu'il n'est pas impliqué dans le meurtre d'Abner.

Cette élégie[47] cadre bien avec le récit – ce qui ne vaut pas dans la même mesure pour celle de David sur Saül et Jonathan. En plus 2 S 3,32 sq. n'est pas attribué à une source, ne contient pas de titre et ne sert pas d'exemple didactique. Ce texte étant du même genre que 2 S 1,17-27, cela surprend. Les deux élégies ne sont pas traitées sur un pied d'égalité par les rédacteurs.

Résumons: l'élégie de David sur Saül et Jonathan s'explique assez bien si elle est considérée – intégralement ou seulement à partir du (des) verset(s) 26(sq.) – comme reflet de la littérature grecque et de l'amitié qui unissait Alexandre et Héphaistion – donc également d'un fait plus ou moins historique – ou d'Achille et de Patrocle. Son contenu n'est pas très personnel, mais le fait que David la prononce montre que le deuil devient quelque chose de personnel – comme le deuil d'Alexandre pour Héphaistion tel qu'il est présenté par Arrien.

Même si toutes les thèses et hypothèses avancées jusqu'à présent étaient fausses, elles ne manqueraient pas de pertinence et d'intérêt: Les ressemblances entre David / Jonathan d'un côté et Alexandre / Hephaistion, Achille / Patrocle de l'autre constatées dans le présent article étaient certainement établies par les lecteurs de l'élégie – ou au moins par quelques uns d'entre eux.

En guise de conclusion : parmi les textes vétérotestamentaires qui relèvent des rapports entre les vivants et les morts, il y en a quelques-uns, datant de la période (pré)-hellénistique – et non des moindres – qui sont influencés par la Grèce classique et hellénistique ; je ne les ai pas tous traités, ayant omis par exemple le récit de la fille de Jephté (cf. note 5).

L'oraison funèbre prononcée par un illustre orateur, une femme qui s'oppose à la raison d'État parce qu'elle estime que celle-ci n'est pas aussi importante que le devoir d'enterrer correctement les morts, un cercueil richement orné, l'amitié entre des hommes haut placés, tels Achille et Patrocle ainsi qu'Alexandre et Héphaistion, tout cela a laissé des traces dans l'Ancien Testament, des traces qui ne sont pas légion, mais qu'il ne faudrait

[47] Voir à son sujet STOEBE, *op. cit.*, 141 sq. Ce texte est beaucoup disputé lui aussi: Est-ce qu'il remonte à David lui-même (ou à un poète contemporain), est-ce qu'il est conservé en entier ou que partiellement ? Est-ce qu'il traduit l'émotion véridique du roi ou est-ce qu'il sert à des fins politiques ?

pas sous-estimer non plus. Les textes traités dans le présent article donnent un peu de couleur aux rapports entre vivants et morts, une touche « grecque ».

INDEX

INDEX ASSYRIOLOGIQUE

Textes

A.1098, p. 46, n. 48
A.2502+, p. 48, n. 55
AbB 9 228, p. 30, n. 45
AbB 13 21, p. 31, n. 51
AbB 13 22, p. 32, n. 52
Annales d'Aššurbanipal, p. 70 sqq.
AO 11125, p. 28
AO 11127, p. 28
AO 11133, p. 28
AO 11138, p. 28
AO 11140, p. 28-29
AO 11142, p. 28
AO 11149, p. 27
AO 11152, p. 28
AO 11153, p. 28
ARET VII 150, p. 11
ARET VIII 534, p. 4, n. 10
ARET X 90, p. 14
ARET XI 144, p. 13, n. 39
ARET XV 19, p. 13
ARET XV 38, p. 14
ARET XV: 193, p. 12, n. 42
ARM III 40, p. 35, n. 8, p. 47
ARM V 35, p. 23, n. 16
ARM XXVI 25, p. 48, n. 51
ARM XXVI 227, p. 36, n. 8
ARM XXVI 303, p. 25, n. 28
ARM XXVIII 62, p. 38, n. 42
BIN 7 167, p. 28
BIN 7 169, p. 28
BIN 7 171, p. 28
BIN 7 172, p. 28
BIN 7 183, p. 28
BIN 7 184, p. 28
BIN 7 188, p. 28
BIN 7 214, p. 28
BM 80328, p. 33
Code H-R L, p. 19 & n. 1
Dalley *Catalogue*, n°21, p. 24 & n. 22
Erra iv 99-101, p. 26, n. 37
FM IV 43, p. 21 & n. 9
FM VII 45, p. 33
Gilgamesh XII 146-153, p. 67
Gilgamesh (poèmes), p. 79 sqq.
Gilgamesh, Enkidu et les Enfers, p. 80, n. 7
Gilgamesh et la Mort, p. 79, p. 83 sqq.
« Hethitische Totenrituale », p. 63
HSS 19 39, p. 30, n. 46
KAR 139, p. 34
KBo 3 40, p. 57
KBo 4 14, p. 57, n. 11
KBo 4 4, p. 63
Kt 90/k, p. 26, n. 38
KTT 78, p. 24, n. 21
KTT 286, p. 24, n. 21
KUB 16 34, p. 62
KUB 17 10, p. 60
KUB 29 1, p. 58
KUB 30 10, p. 59
KUB 41 8, p. 60
L.85-126, p. 24, n. 20
L.85-145-149, p. 24, n. 20
M.6323, p. 45, n. 41
M.7995, p. 38
M.9770, p. 45, n. 41
MDP 18 250-253, p. 19, n. 3
MDP 22 137, p. 31, n. 49
MDP 23 285, p. 31 & n. 48
NBC 5312, p. 28
NBC 5327, p. 27
NBC 5535, p. 28
NBC 6761, p. 27
NBC 9222, p. 27, p. 29
NBC 9777, p. 27
NBC 9851, p. 28

SCT n°45, p. 25, n. 24
T.188, p. 22, p. 23, n. 17
T.219, p. 22, n. 16
T.229, p. 22, n. 15
T.270, p. 22, n. 12
TH.85.86, p. 23, n. 18
TM.75.G.1221, p. 7, n. 19
TM.75.G.1381, p. 7, n. 19
TM.75.G.1763, p. 10
TM.75.G.1945, p. 13
TM.75.G.1962 + // 75.G.10088 +, p. 6, n. 15
TM.75.G.2369, p. 4, n. 10
TM.75.G.2436 + 10138, p. 14
TM.75.G.2435 +, p. 10, n. 31
TM.75.G.10079, p. 9, n. 29
TM.75.G.10103, p. 13
Vision des Enfers par le prince héritier assyrien, p. 67
YOS 1 43, p. 76, n. 36
YOS 14 326, p. 29

Toponymes

Adabik, p. 4, n. 10
Assyrie, p. 67 sqq.
Bît-Dakkûri, p. 76
Darib, p. 12
Dugurasu, p. 7, n. 20
Élam, p. 69 sqq.
Gambulu, p. 74 sq.
Gutium = Zagros, p. 35
Isin, p. 27
Kakmium, p. 7, n. 19
Nagitu, p. 75
Namhûm, p. 38
Namsû(m), p. 38, p. 45
Nenaš, p. 12
Nu'abû, p. 45, n. 41, p. 46
Suse, p. 73 sq.
T/Didnum, p. 38

Anthroponymes

Aku-AN.EN.KI, p. 14
Aplaya, p. 71
Assarhaddon, p. 74 sqq.
AšmaD(u), p. 38
Aššurbanipal, p. 67 sqq.
Bêl-eṭir, p. 74
Buhâzum = Buhisum, p. 46
Dada (famille), p. 27
Dunânu, p. 71
Kubbulum (famille), p. 27
Marduk-apla-iddina, p. 72, 75
Nabû-bêl-šumate, p. 72 sq.
Nabû-nâ'id, p. 74
Nabû-šuma-êreš, p. 74 sq.
Puzur-Gula (famille), p. 27
Rabatum, p. 9, n. 29
Samgunu, p. 71
Sennachérib, p. 75 sq.
Simah-ilânê, p. 39
Sumû-abum, p. 41 & n. 23
Šamaš-ibni, p. 76
Teumman, p. 69 sqq.
Tiludu, p. 9
Tinud, p. 9, n. 29
Tišalim, p. 10
YaBdi-Addu, p. 46, n. 46

Théonymes

^{d}en-ki ou ^{d}EN$^{ki\,?}$, p. 12
Lelwani, p. 60
Telepinu, p. 60

Vocabulaire

adârum «respecter», p. 34, n. 4
akkant- (hitt.) «mort», p. 59
AN.EN, p. 12, 13 & n. 49
AN.EN(.KI), p. 12, p. 13, n. 49, 50
'à-ra-tum, *ar-ra-tum* = «conduite pour libations», p. 3, n. 5
ašmaṭum «aux cheveux poivre et sel», p. 38, n. 17
dam IGI.A «pleureuse», p. 8
dankui- tekan (hitt.) «l'au delà», p. 60
é *matim* = mausolée royal, p. 12 et n. 39
é-na$_4$ = «tombeau», p. 64, n. 25
ÉxPAP tombeau, p. 2, p. 3
ÉxPAP = *'à-ra-tum*, *ar-ra-tum*, p. 2
eme-bal «lamentatrice», p. 8
erin$_2$ = *ummânum*, p. 37

eṭimmum «mort de la famille», p. 47, p. 60 sq. (hitt.), 74 (errant)
ganûnum «salon», p. 26
gidim «esprit du mort», hitt., p. 60
ḫekur «installation cultuelle», (hitt), p. 64, 65
ì-giš-sag, «cérémonie de purification», Ébla, p. 10
hadârum «être dépressif», p. 34, n. 4
hanûm «nomadisant», p. 35
HI.A = há, p. 36, n. 10, p. 44, n. 39
hidirtum «déploration d'un mort», p. 34, n. 4
idirtum «commémoration», p. 34
ištanzan- = «âme», (hitt.), p. 59
izi-gar (cérémonie), Ébla, p. 16, n. 50
kasâpum «rompre», p. 34, n. 6
ki-sì-ga, «rite funéraire», p. 35, n. 6
kimahhum «tombe», p. 36, n. 11
kispum, p. 36 sq., p. 86 & n. 31
kubûm «enfant mort-né», p. 35, n. 8
mâdarum «respecté», p. 35, n. 4
mantalli- (rituel hittite), p. 62
munabbîtum «lamentatrice», p. 8
naptanum «repas sacrificiel», p. 33
palâhum «craindre de mécontenter», p. 34, n. 4
palhi- (un vase), hitt., p. 60
palûm «moment géopolitique», p. 35, p. 37
rāzimtum «lamentatrice», p. 8
sipittum «cérémonie de deuil», p. 34, et n. 5
TIL, p. 2, n. 3
u_9-zu (rituel), Ébla, p. 14
ug_7 «mort», p. 2
yarrâdum, p. 48, n. 56
ZI = *ištanzan-*, hitt., p. 59

INDEX DES TRADITIONS DU LEVANT ET DE LA GRÈCE (TEXTES)

Ougarit

KTU 1.17 I, 25-33, p. 114-116
KTU 1.19 III, 5-39, p. 176
KTU 1.20-22, p. 120 sq.
KTU 1.41, p. 122-126
KTU 1.87, p. 122-126
KTU 1.106, p. 122-126
KTU 1.112, p. 122-126
KTU 1.124, p. 118-119
KTU 1.161, p. 116-118

Sam'al, stèles

Hadad (KAI 214), p. 130-132, 223 sq.
Panamuwa (KAI 215), p. 132 sq.
Kuttamuwa, p. 133-136, 223 sq.

Bible

Genèse

Gn 1,11-12, p. 196
Gn 3,19, p. 192
Gn 25,8, p. 197
Gn 35,16-20, p. 193-196
Gn 49,3, p. 194

Exode

Ex 13,19, p. 182

Lévitique

Lv 1-16, p. 159 sq.
Lv 12,2, p. 196
Lv 15,31, p. 160, 167
Lv 17-26, p. 160-164
Lv 19,26-31, p. 160-162
Lv 19,31a, p. 162
Lv 20,6, p. 162
Lv 20,27, p. 163

Nombres

Nb 5,1-4, p. 166 sq.
Nb 5,2, p. 166
Nb 5,3, p. 167
Nb 9,6-14, p. 167 sq.
Nb 9,6.7.10, p. 167, n. 76
Nb 19, p. 202-226
Nb 19,1-2, p. 204
Nb 19,2-10, p. 206 sq.
Nb 19,11-13, p. 208
Nb 19,14-16, p. 208-210
Nb 19,17-20, p. 210 sq.
Nb 20,24, p. 197

Deutéronome

Dt 14,1-2, p. 150-154
Dt 18,9-22, p. 148 sq.
Dt 18,11, p. 147 sq.
Dt 18,14-15, p. 147 sq.
Dt 21,22-23, p. 213
Dt 26,12-15, p. 154-158
Dt 26,13a, p. 154 sq.
Dt 26,14, p. 216 sq.

Josué

Jos 19,35, p. 232
Jos 24,32, p. 182 sq.

1 Samuel

1 S 20,6, p. 218
1 S 25,1, p. 242 sq.
1 S 28,3, p. 242 sq.
1 S 28,3-25, p. 149 sq.
1 S 28,13, p. 146 sq.
1 S 31,9-12, p. 212

2 Samuel

2 S 1,17-27, p. 276-281
2 S 3,32 sq., p. 280 sq.
2 S 17,23 sq., p. 243 sq., p. 246
2 S 19,37 sq., p. 197
2 S 21,1-14, p. 176, p. 183
2 S 21,6, p. 176
2 S 21,9-14, p. 270 sq.
2 S 21,10, p. 176
2 S 21,13, p. 176
2 S 21,13-14, p. 183

1 Rois

1 R 2,10, p. 248, p. 269
1 R 2,34, p. 244, p. 246
1 R 13,2, p. 181
1 R 13,31, p. 180 sq.
1 R 13,28-30, p. 177
1 R 15,3, p. 259
1 R 15,23, p. 261 sq.

2 Rois

2 R 2,23-25, p. 180
2 R 9,35-37, p. 177
2 R 12,3, p. 259
2 R 13,20-21, p. 179-181
2 R 15,5, p. 261 sq.
2 R 20,21, p. 256 sq.
2 R 21,18, p. 245-247
2 R 23, p. 181
2 R 23,16, p. 181
2 R 23,17 sq., p. 181
2 R 23,30, p. 257

Ésaïe

Es 8,19-20, p. 145-148
Es 38,13, p. 177
Es 65,4, p. 217

Jérémie

Jr 8,1-2, p. 177 sq.

Ézéchiel

Ez 37,1-14, p. 184
Ez 43,7-9, p. 247 sq., n. 22

Amos

Am 2,1-2, p. 177

Psaumes

Ps 22,22, p. 177
Ps 39,13, p. 190 sq.
Ps 39,15, p. 190 sq.
Ps 106,28, p. 216 sq.

Job

Jb 1,21a, p. 189, p. 197
Jb 1,21b, p. 189

Proverbes

Pr 12,4, p. 178
Pr 14,30, p. 178
Pr 30,16, p. 191

Ruth

Rt 1-4, p. 192 sq.

Qohéleth

Qo 5,16, p. 190

Daniel

Dn 6,25, p. 177

1 Chroniques

1 Ch 10,10, p. 212, n. 45
1 Ch 29,28, p. 255, p. 269

2 Chroniques

2 Ch 13,2, p. 259
2 Ch 13,21, p. 259
2 Ch 16,13, p. 262
2 Ch 16,13-14, p. 271-274
2 Ch 16,12-14, p. 262 sq.
2 Ch 19, p. 262
2 Ch 21,18-20, p. 262
2 Ch 21,19-20, p. 262 sq.
2 Ch 21,20, p. 256
2 Ch 22,7-9, p. 265
2 Ch 22,9, p. 256
2 Ch 24,2, p. 259
2 Ch 24,16, p. 258
2 Ch 24,17-19, p. 259
2 Ch 24,20-21, p. 263
2 Ch 24,25, p. 256, p. 263
2 Ch 25,27-28, p. 263 sq.
2 Chr 25,28, p. 263 sq.
2 Ch 26,16-23, p. 262
2 Ch 28,27, p. 256, p. 261
2 Ch 32,33, p. 257
2 Ch 33,20, p. 245, p. 257, p. 261
2 Ch 33,24, p. 257, p. 263 sq.
2 Ch 35,20-25, p. 265 sq.
2 Ch 35,22-25, p. 274-276
2 Ch 35,24 sq., p. 257

Tobit

Tb 4,17, p. 217

Siracide

Si 30,18, p. 217
Si 40,1, p. 191, p. 197

Grèce

Arrien

An. VII,14.8 sq., p. 278 sq.

Diodore

XVIII,26.3, p. 272 sq.

Homère

Iliade XVIII, 79-82, p. 280

Platon

Smp. 180a, p. 280

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

Bd. 198 JOHN COLEMAN DARNELL: *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI, and Ramesses IX. 712 pages. 2004.

Bd. 199 ADRIAN SCHENKER: *Älteste Textgeschichte der Königsbücher.* Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. 224 Seiten. 2004.

Bd. 200 HILDI KEEL-LEU / BEATRICE TEISSIER: *Die vorderasiatischen Rollsiegel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz / The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bible+Orient» of the University of Fribourg.* XXII–412 Seiten, 70 Tafeln. 2004.

Bd. 201 STEFAN ALKIER / MARKUS WITTE (Hrsg.): *Die Griechen und das antike Israel.* Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes. VIII–216 Seiten. 2004.

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 217 PHILIPPE HUGO: *Les deux visages d'Élie.* Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18. XX–396 pages. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au II[e] siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2011.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far^{c}ah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

Bd. 251 MARGARET JAQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.

Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.

Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète.* Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.

Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AḤITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East.* Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.

Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger.* mu-ni u$_{4}$ ul-li$_{2}$-a-aš ĝâ$_{2}$-ĝâ$_{2}$-de$_{3}$. XVIII–458 Seiten. 2012.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ʿAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Farʿa Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Présentation de l'ouvrage

Les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France ont organisé conjointement un colloque en avril 2010, afin d'examiner les informations archéologiques et documentaires sur la conduite des vivants envers leurs morts dans les sociétés du Proche-Orient Ancien. Comment ces dernières ont-elles compris la réalité de l'«après-vie» et comment ont-elles entendu avoir des rapports avec ceux qui les avaient précédées?

La relation entre les vivants et leurs morts posait, entre autres, pour la documentation cunéiforme la question de la commémoration de leurs défunts par ceux qui constituaient le groupe des vivants, et cela notamment via le rite du *kispum* dont la pratique et la signification exactes sont encore à élucider.

La distance entre les deux documentations les plus représentées à ce colloque, l'akkadienne et la biblique, est bien montrée par la répugnance qu'affiche la tradition hébraïque normative vis-à-vis de la dépouille mortelle. Pour la pensée hébraïque, telle que la reflète une partie de la Bible, la mort et les morts sont associés au concept de l'impureté, alors que d'autres textes attestent bien la réalité de tentatives d'entrer en contact avec le monde des morts. Les textes bibliques offrent d'ailleurs un discours biaisé concernant les traditions au sujet de la mort et de l'ensevelissement de leurs rois.

Certaines traditions, autant cunéiformes que bibliques, attestent l'idée que les restes humains, en particulier les ossements, pouvaient garder après la mort des rémanences de l'être vivant.

Le sujet fascinant de la nécromancie, la possibilité de s'adresser aux morts pour les faire parler, est représenté ici par les documentations biblique et ougaritique qui attestent également la pratique de l'ensevelissement des morts dans la maison d'habitation.

About this book

In April 2010, scholars of Assyriology and Biblical Studies at the Collège de France, Paris, gathered for a colloquium to discuss the archaeological and textual evidence for the ways in which ancient Near Eastern societies dealt with their dead. How did these societies view the "afterlife", and what kind of relationship did they have with those who lived before them?
For the cuneiform documentation, this raises, for example, the question of how the living commemorated their deceased, particularly by means of the *kispum* funerary rite whose specific practice and meaning remain to be explored.
The distance between the two traditions most strongly represented at this colloquium, the Akkadian and the biblical tradition, is clearly reflected in the repugnance displayed by normative Hebrew sources towards the mortal remains of the body. In Hebrew thought, as it is presented in some biblical texts, death and the deceased are associated with the idea of impurity, while other texts reveal the desire and attempt to establish contact with the world of the dead. Furthermore, Hebrew sources exhibit a biased discourse on traditions relevant to the death and burial of their kings.
Certain traditions, of both cuneiform and biblical origin, bear testimony to the idea that human remains, particularly the bones, can retain remnants of the living being after death.
The fascinating topic of necromancy, the possibility of communicating with the deceased, is represented here in biblical and Ugaritic sources which also attest the practice of burying the dead in residential houses.